BIBLIOTHÈQUE DES TEXTES PHILOSOPHIQUES
Directeur : Henri GOUHIER

EDMOND HUSSERL

MÉDITATIONS CARTÉSIENNES

INTRODUCTION
A LA
PHÉNOMÉNOLOGIE

Traduit de l'allemand par Mlle GABRIELLE PEIFFER
ET
M. EMMANUEL LEVINAS
Docteur de l'Université de Strasbourg

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE, Ve
—
1966

MÉDITATIONS CARTÉSIENNES

BIBLIOTHÈQUE DES TEXTES PHILOSOPHIQUES
Directeur : Henri GOUHIER

EDMOND HUSSERL

MÉDITATIONS CARTÉSIENNES

INTRODUCTION
A LA
PHÉNOMÉNOLOGIE

Traduit de l'allemand par Mlle GABRIELLE PEIFFER
ET
M. EMMANUEL LEVINAS
Docteur de l'Université de Strasbourg

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE, Ve
—
1966

AVERTISSEMENT

Les 23 et 25 février 1929, sur l'invitation de l'*Institut d'Études germaniques* et de la *Société française de Philosophie*, le Professeur Edmond Husserl fit à la Sorbonne, dans l'amphithéâtre Descartes, quatre conférences sur l'*Introduction à la Phénoménologie transcendentale*. Il les fit en allemand.

M. Xavier Léon, administrateur de la *Société française de Philosophie*, lui adressa l'allocution suivante :

« Quand nous avons été avertis que l'*Institut d'Études germaniques* avait invité l'illustre Professeur E. Husserl, qui veut bien nous honorer aujourd'hui de sa présence, à exposer en Sorbonne l'essence de la *Phénoménologie transcendentale*, la *Société française de Philosophie* a saisi avec empressement l'occasion qui lui était offerte de rendre hommage au maître le plus éminent de la pensée allemande.

« Monsieur le Professeur et cher collègue, vous me permettrez bien de vous donner ce nom, car, par votre collaboration au *Vocabulaire philosophique* dont notre ami Lalande a pris l'initiative et qui est un des actes dont notre *Société* peut être légitimement fière, vous êtes depuis longtemps des nôtres, Monsieur le Professeur et cher collègue, notre *Société*, depuis l'origine, s'est donné pour objet de rapprocher Science et Philosophie; ce même effort, que vous représentez excellemment, vous avez eu la délicatesse de le mettre sous l'égide

de Descartes et, dans cet amphithéâtre, c'est un peu lui qui vous reçoit aujourd'hui.

« Dès 1911, dans un article publié par la *Revue de Métaphysique et de Morale*, notre cher et regretté Victor Delbos signalait l'originalité des *Logische Untersuchungen* : la philosophie de la logique pure opposée au psychologisme, le problème fondamental de la logique ramené à l'examen des conditions de la possibilité de la science en général, l'étroite parenté de la méthode logique et de la mathématique. Je n'ai pas, hélas! la compétence nécessaire pour souligner dans le détail l'influence d'une pensée originale et profonde comme la vôtre sur le développement des théories physiques dont l'essor merveilleux est un des plus grands spectacles de notre temps. Le nom d'Hermann Weyl, l'hommage qu'il a tenu à vous rendre dans l'introduction de son livre célèbre : *Raum, Zeit, Materie*, quand il écrit : *Die präzise Fassung dieser Gedanken lehnt sich auf engste an Husserl an* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*), les beaux travaux d'Heisenberg disent assez ce que la science vous doit. Et je n'énumérerai pas non plus ces recherches de premier ordre fécondant tour à tour les différents domaines de la psychologie et de la philosophie, de la morale et de la religion qui répandent votre inspiration par le monde ; je ne décrirai pas cette concentration touchante et continue de vos disciples qui donne la valeur d'un monument à la série de vos *Jahrbücher für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Je rappellerai seulement la mémoire de Max Scheler, dont l'ouvrage classique : *L'Essence et les Formes de la Sympathie*, vient précisément d'être traduit dans notre langue. Nous tous, et particulièrement ceux qui l'avaient vu récemment à Paris, nous ne nous consolons pas de sa disparition prématurée.

« Enfin, nous vous sommes reconnaissants de l'occasion d'avoir à dire, une fois de plus, comme c'est pour notre *Société* un privilège qui lui est cher de donner la parole à nos collègues étrangers et d'affirmer ainsi l'unité de la pensée

humaine, l'universalité de la vérité. Tous nous communions avec le même désintéressement et la même sincérité dans le culte de la science pure et nous allons ainsi vers cette humanité véritable à laquelle la *Société des Nations* apporte le plus précieux des appuis extérieurs et dont la réalité demeure liée au renouvellement sans trève et à l'approfondissement de la vie spirituelle.

« Dans ces sentiments je tiens à honneur d'être l'interprète de la *Société française de Philosophie* pour vous adresser, cher et illustre Professeur, nos souhaits de bienvenue, et, puisque vous allez célébrer bientôt le soixante-sixième anniversaire de votre naissance, permettez-moi d'y ajouter cordialement nos souhaits de longue vie et de fécond labeur. »

*
* *

L'ouvrage que nous publions aujourd'hui sous le titre de *Méditations cartésiennes* est le fruit de ces conférences. L'auteur les a développées et profondément remaniées; il a tenu à les présenter au public français sous une forme définitive, comme dans une sorte de message philosophique. Qu'il reçoive ici, pour l'effort qu'il a fait, l'expression renouvelée de notre gratitude.

Le texte a été traduit de l'allemand par M^lle^ Peiffer et par M. E. Levinas, docteur de l'Université de Strasbourg; cette traduction a été revue par M. A. Koyré, professeur à l'Université de Montpellier. Que tous reçoivent ici nos remerciements reconnaissants.

INTRODUCTION
A LA
PHÉNOMÉNOLOGIE

INTRODUCTION

1. *Les « Méditations » de Descartes, prototype du retour philosophique sur soi-même.*

Je suis heureux de pouvoir parler de la phénoménologie transcendentale dans cette maison vénérable entre toutes où s'épanouit la science française. J'en ai des raisons spéciales. Les impulsions nouvelles que la phénoménologie a reçues, elle les doit à René Descartes, le plus grand penseur de la France. C'est par l'étude de ses *Méditations* que la phénoménologie naissante s'est transformée en un type nouveau de philosophie transcendentale. On pourrait presque l'appeler un néo-cartésianisme, bien qu'elle se soit vue obligée de rejeter à peu près tout le contenu doctrinal connu du cartésianisme, pour cette raison même qu'elle a donné à certains thèmes cartésiens un développement radical.

Dans ces circonstances je crois pouvoir être sûr d'avance de trouver chez vous un accueil favorable si je choisis comme point de départ, parmi les thèmes des *Meditationes de prima philosophia*, ceux qui ont à mon sens une portée éternelle, et si j'essaie de caractériser ensuite les transformations et les innovations qui ont donné naissance à la méthode et aux problèmes transcendentaux.

Tout débutant en philosophie connaît la remarquable et surprenante suite de pensées des *Méditations*. Rappelons-en l'idée directrice. Elle vise à une réforme totale de la philosophie, pour faire de celle-ci une science à fondements absolus. Ce qui implique pour Descartes une réforme parallèle de toutes les sciences, car, à

ses yeux, ces sciences ne sont que des membres d'une science universelle qui n'est autre que la philosophie. Ce n'est que dans l'unité systématique de celle-ci qu'elles peuvent devenir véritablement des sciences. Or, si l'on considère ces sciences dans leur devenir historique, on s'aperçoit qu'il leur manque ce caractère de vérité qui permet de les ramener intégralement et en dernière analyse à des intuitions absolues au delà desquelles on ne peut remonter. C'est pourquoi il devient nécessaire de reconstruire l'édifice qui pourrait correspondre à l'idée de la philosophie, conçue comme unité universelle des sciences s'élevant sur un fondement d'un caractère absolu. Cette nécessité de reconstruction, qui s'imposait à Descartes, se réalise chez Descartes sous la forme d'une philosophie orientée vers le sujet.

En premier lieu, quiconque veut vraiment devenir philosophe devra « une fois dans sa vie » se replier sur soi-même et, au-dedans de soi, tenter de renverser toutes les sciences admises jusqu'ici et tenter de les reconstruire. La philosophie — la sagesse — est en quelque sorte une affaire personnelle du philosophe. Elle doit se constituer en tant que *sienne*, être *sa* sagesse, *son* savoir qui, bien qu'il tende vers l'universel, soit acquis par lui et qu'il doit pouvoir justifier dès l'origine et à chacune de ses étapes, en s'appuyant sur ses intuitions absolues. Du moment que j'ai pris la décision de tendre vers cette fin, décision qui seule peut m'amener à la vie et au développement philosophique, j'ai donc par là même fait le vœu de pauvreté en matière de connaissance. Dès lors il est manifeste qu'il faudra d'abord me demander comment je pourrais trouver une méthode qui me donnerait la marche à suivre pour arriver au savoir véritable. Les méditations de Descartes ne veulent donc pas être une affaire purement privée du seul philosophe Descartes, encore moins une simple forme littéraire dont il userait pour exposer ses vues philosophiques. Au contraire, ces méditations dessinent le prototype du genre de méditations nécessaires à tout philosophe qui commence son œuvre, méditations qui seules peuvent donner naissance à une philosophie [1].

Si nous considérons maintenant le *contenu* des *Méditations*, bien étrange pour nous, nous y relevons un second retour au moi du philosophe, en un sens nouveau et plus profond : le retour au moi des *cogitationes* pures. Ce retour s'opère par la méthode bien connue et fort étrange du doute. Ne connaissant d'autre but que celui d'une connaissance absolue, il s'interdit d'admettre comme

1. Pour confirmer cette interprétation, cf. la *Lettre de l'auteur au traducteur des Principes* (Descartes).

existant ce qui n'est pas tout à fait à l'abri de toute possibilité d'être mis en doute. Il soumet donc à une critique méthodique, quant aux possibilités du doute qu'il peut présenter, tout ce qui dans la vie de l'expérience et de la pensée se présente pour certain, et il cherche à gagner, — si possible — par l'exclusion de tout ce qui pourrait présenter une possibilité de doute, un ensemble de données absolument évidentes. Si l'on applique cette méthode à la certitude de l'expérience sensible, dans laquelle le monde nous est donné dans la vie courante, elle ne résiste point à la critique. Il faudra donc qu'à ce stade du début l'existence du monde soit mise en suspens. En fait de réalité absolue et indubitable, le sujet méditant ne retient que lui-même en tant qu'*ego* pur de ses *cogitationes*, comme existant indubitablement et ne pouvant être supprimé même si ce monde n'existait pas. Dès lors le moi ainsi réduit réalisera un mode de philosopher solipsiste. Il se mettra en quête de voies d'un caractère apodictique par lesquelles il pourra retrouver, dans son intériorité pure, une extériorité objective. On sait comment Descartes procède en déduisant d'abord l'existence et la véracité de Dieu, puis, grâce à elles, la nature objective, le dualisme des substances finies, d'un mot le terrain objectif de la métaphysique et des sciences positives, ainsi que ces sciences elles-mêmes. Toutes ces inférences s'accomplissent comme de juste en suivant les principes immanents à l'*ego*, qui lui sont « innés ».

2. *Nécessité d'un recommencement radical en philosophie.*

Tout cela, c'est du Descartes. Mais vaut-il bien la peine, demanderons-nous maintenant, de chercher à découvrir un sens éternel se cachant sous ces idées? Sont-elles encore capables de communiquer à notre temps des forces nouvelles et vivantes?

Un fait, certes, porte à réfléchir : les sciences positives se sont fort peu souciées de ces *Méditations* qui, cependant, devaient leur fournir un fondement rationnel absolu. Il est vrai qu'après s'être brillamment développées pendant trois siècles, ces sciences se sentent aujourd'hui entravées dans leur progrès par l'obscurité qui règne dans leurs fondements mêmes. Mais là même où elles essaient de renouveler ces fondements, elles ne songent pas à remonter aux *Méditations* de Descartes. C'est, par ailleurs, un fait considérable qu'en philosophie les *Méditations* aient fait époque, et cela de manière toute particulière, précisément en vertu de leur retour à l'*ego cogito* pur. Descartes inaugure un type nouveau de philosophie. Avec lui la philosophie change totalement d'allure et passe radicalement de l'objectivisme naïf au subjectivisme transcendental, subjectivisme qui, en dépit d'essais sans cesse renouve-

lés, toujours insuffisants, paraît tendre pourtant à une forme définitive. Cette tendance constante n'aurait-elle pas un sens éternel, n'impliquerait-elle pas une tâche éminente à nous imposée par l'histoire elle-même, et à laquelle tous nous serions appelés à collaborer?

L'état de division dans lequel se trouve actuellement la philosophie, l'activité désordonnée qu'elle déploie donnent à réfléchir. Du point de vue de l'unité scientifique, la philosophie occidentale est, depuis le milieu du siècle dernier, dans un état de décadence manifeste par rapport aux âges précédents. L'unité a disparu partout : dans la détermination du but autant que dans la position des problèmes et de la méthode. Au commencement de l'ère moderne la foi religieuse se transforma de plus en plus en convention extérieure, une foi nouvelle saisit et releva l'humanité intellectuelle : la foi en une philosophie, en une science autonomes. Dès lors toute la culture humaine devait être guidée et éclairée par des vues scientifiques et par là même réformée et transformée en une culture nouvelle et autonome.

Entre temps cette foi nouvelle s'est appauvrie; elle a cessé d'être une foi véritable. Non sans raison. En effet, au lieu d'une philosophie une et vivante, que possédons-nous? Une production d'œuvres philosophiques croissant à l'infini, mais à laquelle manque tout lien interne. Au lieu d'une lutte sérieuse entre théories divergentes, dont l'antagonisme même prouve assez la solidarité interne, la communauté de bases et la foi inébranlable de leurs auteurs en une philosophie véritable, nous avons des semblants d'exposés et de critiques, un semblant de collaboration véritable et d'entr'aide dans le travail philosophique. Efforts réciproques, conscience des responsabilités, esprit de collaboration sérieuse en vue de résultats objectivement valables, c'est-à-dire purifiés par la critique mutuelle et capables de résister à toute critique ultérieure, — rien de cela n'existe. Comment aussi une recherche et une collaboration véritables seraient-elles possibles? N'y a-t-il pas presque autant de philosophies que de philosophes? Il y a bien encore des *Congrès philosophiques*; les philosophes s'y rencontrent, mais non les philosophies. Ce qui manque à celles-ci c'est un « lieu » spirituel commun, où elles puissent se toucher et se féconder mutuellement. L'unité est, peut-être, mieux sauvegardée à l'intérieur de certaines « écoles » ou « tendances », mais ce particularisme même permet de maintenir notre caractéristique de l'état général de la philosophie, au moins en ses points essentiels.

Cette situation présente, si funeste, n'est-elle pas analogue à

celle que Descartes a rencontrée dans sa jeunesse? N'est-ce pas le moment de faire revivre son radicalisme philosophique? L'immense production philosophique d'aujourd'hui, avec son mélange désordonné de grandes traditions, de recommencements et d'essais littéraires à la mode — visant non à l'effort, mais à l'« effet », — ne devrons-nous pas à notre tour les soumettre à un renversement cartésien et entreprendre de nouvelles *Meditationes de prima philosophia*? Le désarroi de la situation actuelle ne viendrait-il pas de ce que les impulsions issues de ces *Méditations* ont perdu leur vitalité primitive, parce que l'esprit de responsabilité philosophique radicale a disparu? Quel est le sens fondamental de toute philosophie véritable? N'est-ce pas de tendre à libérer la philosophie de tout préjugé possible, pour faire d'elle une science vraiment autonome, réalisée en vertu d'évidences dernières tirées du sujet lui-même, et trouvant dans ces évidences sa justification absolue? Cette exigence, que d'aucuns croient exagérée, n'appartient-elle pas à l'essence même de toute philosophie véritable?

La nostalgie d'une philosophie vivante a conduit de nos jours à bien des renaissances. Nous demandons : la seule renaissance vraiment féconde ne consisterait-elle pas à ressusciter les *Méditations* cartésiennes, non certes pour les adopter de toutes pièces, mais pour dévoiler tout d'abord la signification profonde d'un retour radical à l'*ego cogito* pur, et faire revivre ensuite les valeurs éternelles qui en jaillissent? C'est du moins le chemin qui a conduit à la phénoménologie transcendentale.

Ce chemin, nous l'allons parcourir ensemble. En philosophes qui cherchent un premier point de départ et n'en possèdent pas encore, nous allons essayer de méditer à la manière cartésienne. Il va de soi que nous observerons une extrême prudence critique, toujours prêts à transformer l'ancien cartésianisme partout où la nécessité s'en fera sentir. Nous devrons aussi tirer au clair et éviter certaines erreurs séduisantes dont ni Descartes ni ses successeurs n'ont su éviter le piège.

PREMIÈRE MÉDITATION

L'ACHEMINEMENT VERS L' « EGO » TRANSCENDENTAL.

3. *La révolution cartésienne et l'idée-fin d'un fondement absolu de la connaissance.*

En philosophes qui adoptent pour principe ce que nous pouvons appeler le radicalisme du point de départ, nous allons commencer, chacun pour soi et en soi, par ne pas tenir compte de nos convictions jusqu'ici admises et, en particulier, par ne pas accepter comme données les vérités de la science. Comme l'a fait Descartes, laissons-nous guider dans nos méditations par l'idée d'une science authentique, possédant des fondements absolument certains, par l'idée de la science universelle. Mais une difficulté se présente. Les sciences mises à l'écart (nous n'admettons la valeur d'aucune), il ne reste plus rien qui puisse nous servir d'exemple de science véritable. Ne pourra-t-on alors douter de cette idée elle-même, à savoir de l'idée d'une science à fondement absolu ? Désigne-t-elle une idée-fin légitime, une fin possible préposée à quelque discipline pratique possible ? Il est évident que nous ne pouvons l'admettre dès le début ; encore moins pouvons-nous reconnaître une norme quelconque régissant la structure prétendue naturelle devant appartenir à la science véritable comme telle. Cela reviendrait à se donner d'avance tout un système logique et toute une théorie des sciences, tandis qu'elles doivent à leur tour être englobées dans la révolution cartésienne.

Descartes lui-même s'était donné d'avance un idéal scientifique, celui de la géométrie, ou, plus exactement, de la physique mathématique. Cet idéal a exercé pendant des siècles une influence néfaste. Du fait qu'il a été adopté par Descartes sans critique préalable, ses *Méditations* se ressentent aussi. Il semblait naturel à Descartes que la science universelle dût avoir la forme d'un système déductif, système dont tout l'édifice reposerait *ordine geometrico* sur un fondement axiomatique servant de base absolue à la déduction. L'axiome de la certitude absolue du moi et de ses principes axiomatiques innés joue chez Descartes, par rapport à la science universelle, un rôle analogue à celui des axiomes géométriques en géométrie. Mais le fondement est encore plus profond ici qu'en géométrie et est appelé à constituer le dernier fondement de la science géométrique elle-même.

Quant à nous, tout cela ne doit aucunement nous influencer. Philosophes qui cherchons encore notre point de départ, nous

n'admettons comme valable aucun idéal de science normative ; nous n'en pourrons avoir que dans la mesure où nous le créerons nous-même.

Mais nous n'abandonnons pas pour cela notre but général, qui est de donner aux sciences un fondement absolu. Comme chez Descartes, ce but va orienter sans cesse le cours de nos méditations, se faisant plus précis et plus concret à mesure que nous avancerons. Mais il faudra user de prudence quant à la façon de le poser en tant que but, et éviter pour l'instant d'en préjuger même la possibilité. Comment élucider et, par là même, fixer maintenant ce mode de position ?

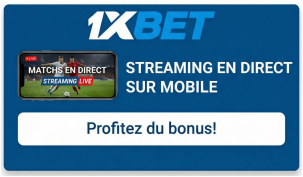
Il est clair que nous empruntons l'idée générale de science aux sciences existantes. Or, dans notre attitude de critique radicale, ces sciences sont devenues des sciences hypothétiques. Donc l'idée de leur fin générale est hypothétique aussi et nous ne savons pas si elle est réalisable. Néanmoins, sous forme d'hypothèse et à titre de généralité fluide et indéterminée, nous *possédons* cette idée. Donc nous tenons aussi, ignorant si elle est réalisable et de quelle manière elle l'est, l'idée d'une philosophie. Nous accepterons cette idée comme une hypothèse provisoire, à titre d'essai, pour nous guider dans nos méditations, et nous pèserons dans quelle mesure elle est possible et réalisable. Certes, nous entrerons ainsi dans d'étranges complications, du moins au début; mais elles sont inévitables, si notre radicalisme doit passer à l'acte et ne pas demeurer un simple geste. Poursuivons donc patiemment notre route.

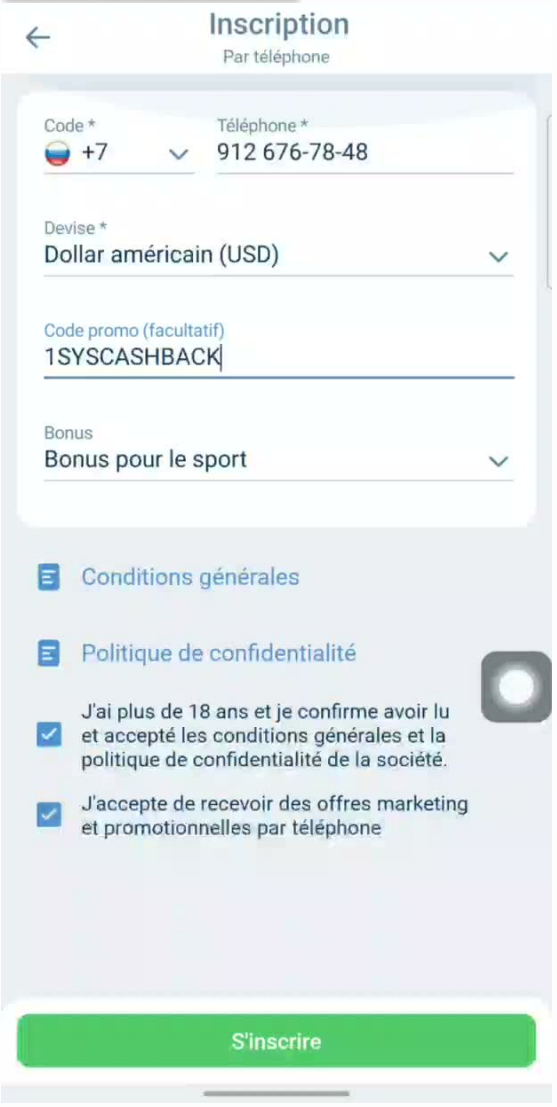
4. *Révélation du sens final de la science par l'effort de la « vivre » comme phénomène noématique* [1].

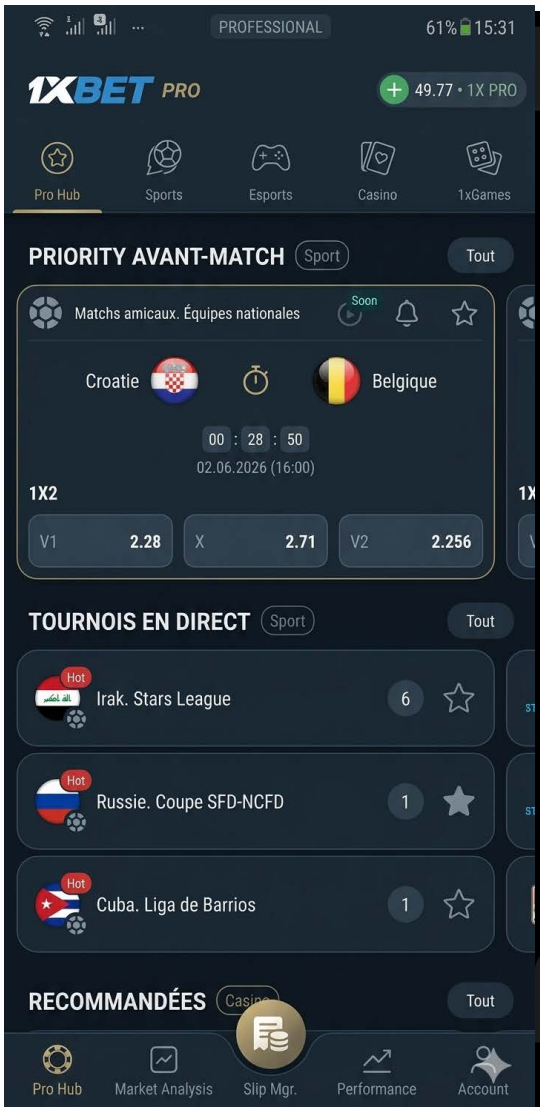
En premier lieu, il s'agira de préciser l'idée directrice qui, au début, ne nous était présente qu'en une généralité vague. Bien entendu il ne s'agit pas ici de la formation du concept de science par une abstraction comparative qui prend les sciences réellement données pour point de départ. Il n'y a pas identité entre les sciences réellement données (données à titre de phénomène culturel) et les sciences « au sens vrai et strict » : le sens même de nos considérations implique cette affirmation. Les premières renferment en elles, au delà de leur existence en fait, une prétention qui n'est pas justifiée par le fait même de leur existence en tant que phénomène de culture. C'est justement dans cette prétention qu'est « impliquée » l'idée de science, l'idée de science véritable.

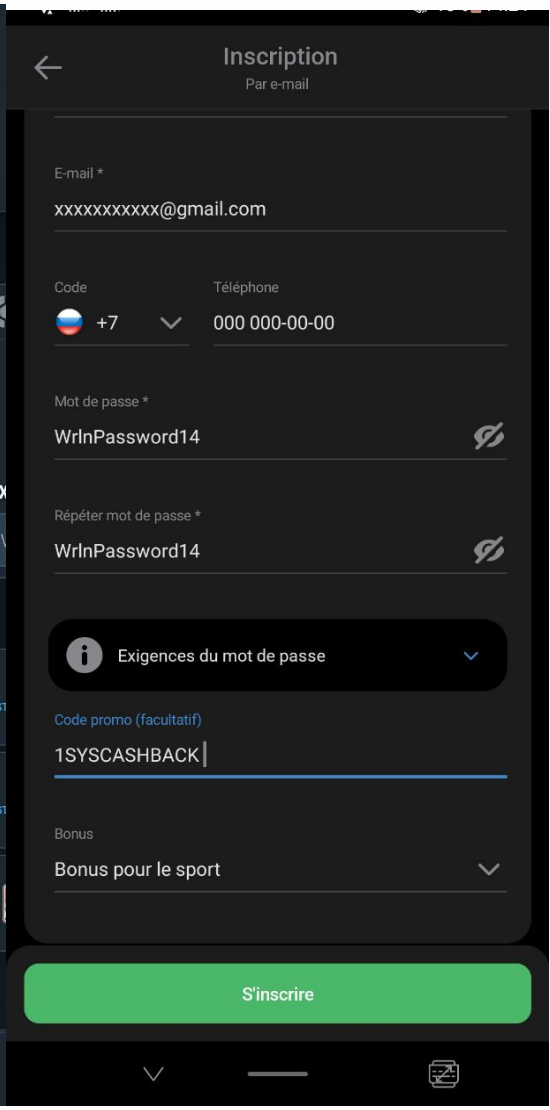
Comment expliciter cette idée et comment la saisir?

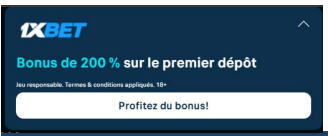
1. Le sens exact de ce terme nous sera révélé dans la suite. (*N. du t.*)

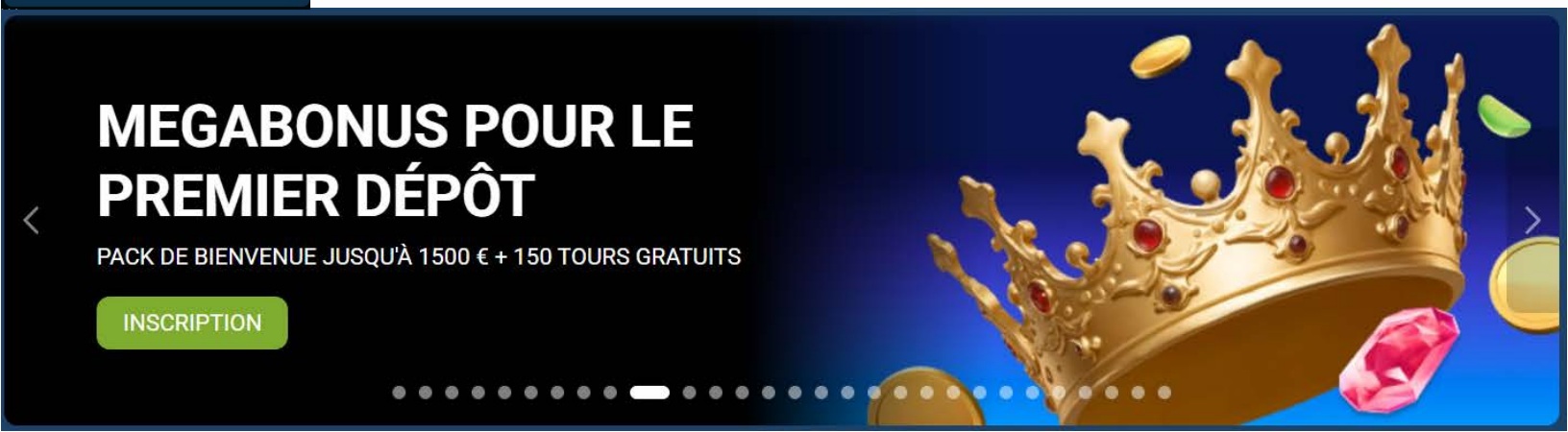

1XBET
STREAMING EN DIRECT SUR MOBILE
Profitez du bonus!


Inscription
Par téléphone
Code *
+7
Téléphone *
912 676-78-48
Devise *
Dollar américain (USD)
Code promo (facultatif)
1SYSCASHBACK
Bonus
Bonus pour le sport
Conditions générales
Politique de confidentialité
J'ai plus de 18 ans et je confirme avoir lu et accepté les conditions générales et la politique de confidentialité de la société.
J'accepte de recevoir des offres marketing et promotionnelles par téléphone
S'inscrire


PROFESSIONAL
61% 15:31
1XBET PRO
49.77 • 1X PRO
Pro Hub
Sports
Esports
Casino
1xGames
PRIORITY AVANT-MATCH
Sport
Tout
Matchs amicaux. Équipes nationales
Soon
Croatie
Belgique
00 : 28 : 50
02.06.2026 (16:00)
1X2
V1 2.28
X 2.71
V2 2.256
TOURNOIS EN DIRECT
Sport
Tout
Hot
Irak. Stars League
6
Russie. Coupe SFD-NCFD
1
Cuba. Liga de Barrios
1
RECOMMANDÉES
Casino
Tout
Pro Hub
Market Analysis
Slip Mgr.
Performance
Account


Inscription
Par e-mail
E-mail *
xxxxxxxxxx@gmail.com
Code
+7
Téléphone
000 000-00-00
Mot de passe *
WrlnPassword14
Répéter mot de passe *
WrlnPassword14
Exigences du mot de passe
Code promo (facultatif)
1SYSCASHBACK
Bonus
Bonus pour le sport
S'inscrire


1XBET
Bonus de 200 % sur le premier dépôt
Jeu responsable. Termes & conditions appliqués. 18+
Profitez du bonus!


MEGABONUS POUR LE PREMIER DÉPÔT
PACK DE BIENVENUE JUSQU'À 1500 € + 150 TOURS GRATUITS
INSCRIPTION

Tout jugement peut nous être interdit quant à la valeur des sciences existantes (quelles que soient leurs prétentious à cet égard), quant à l'exactitude de leurs théories et, corrélativement, quant à la solidité de leur méthodes constructives. En revanche, rien ne saurait nous empêcher de « vivre » les tendances et l'activité scientifiques, et de nous faire une opinion claire et distincte du but poursuivi. Si, agissant de la sorte, nous saisissons progressivement l'« intention »[1] de la tendance scientifique, nous finissons par découvrir les éléments constitutifs de l'idée téléologique générale qui est propre à toute science véritable.

Avant tout il s'agit d'élucider l'acte de « juger » et le « jugement » lui-même. Distinguons tout d'abord entre jugements immédiats et jugements médiats. Le sens des jugements médiats entretient avec celui d'autres jugements une relation telle que la croyance (*Glaube*), qui leur est inhérente, « présuppose » celle de ces autres jugements : une croyance est admise parce qu'une autre l'est. Ensuite il faut élucider le sens de la tendance de la science à « fonder » ses jugements, respectivement, le sens de l'acte de « fonder » (prouver), acte où doit se « démontrer » (*sich ausweisen*)[2], l' « exactitude » ou la « vérité » d'un jugement, ou, au contraire, son « inexactitude » ou « fausseté ». Dans les jugements médiats, cette « démonstration » est elle-même médiate ; elle s'appuie sur celle des jugements immédiats enveloppés dans le sens du jugement et englobe également la justification de ceux-ci. On peut « revenir » à volonté à une justification une fois établie ou à la vérité une fois « démontrée ». Cette liberté que nous avons de reproduire et de réaliser à nouveau dans notre conscience une vérité conçue, comme étant identiquement « la même », fait que cette vérité est pour nous un bien définitivement acquis, appelé en tant que tel une *connaissance*.

Si, continuant de la sorte (il est bien entendu que nous nous bornons ici évidemment à de simples indications), nous analysons avec plus d'exactitude le sens même de la justification ou de la connaissance, nous sommes amenés à l'idée d'*évidence*. Dans la justification véritable, les jugements démontrent leur » exactitude », leur « accord », c'est-à-dire l'accord de notre jugement avec la chose jugée *elle-même* (*Urteilsverhalt*, *Sache*, *Sachverhalt* « *selbst* »). Ou, plus exactement : l'acte de juger est une « intention » (*Meinen*)[3] et en général une simple présomption

1. C'est-à-dire le but final. (*N. du t.*)
2. Au sens primitif de « montrer », impliquant de plus une idée de légitimation, de justification. (*N. du t.*)
3. Il ne s'agit pas ici, évidemment, de l'intention au sens moral. (*N. du t*)

(*Vermeinen*) qu'une chose est telle. En ce cas, le jugement, c'est-à-dire ce qui est posé par le jugement, est seulement chose ou « fait[1] » (« état de choses », *Sachverhalt*) présumé, ou encore chose ou « fait » visé. Mais, en regard de cela, il peut y avoir un autre type de jugement intentionnel, très particulier, une autre façon d'avoir la chose présente à notre conscience : l'évidence. Dans l'évidence, la chose ou le « fait » n'est pas seulement « visé », de façon lointaine et inadéquate ; elle nous est *présente* « *elle-même*[2] », le sujet qui juge en a donc la conscience immanente. Un jugement qui se borne à une simple présomption, s'il passe dans la conscience à l'évidence corrélative, se conforme aux choses et aux « faits » eux-mêmes. Ce passage a un caractère spécial. Par lui la simple intention (*Meinung*) vide « se remplit » et « se parfait » (*Erfüllung*) ; il est synthèse par le recouvrement exact de l'intuition et de l'évidence correspondante, l'intuition évidente que cette intention jusqu'alors « éloignée de la chose » ([= inadéquate], *sachfern*) est exacte.

Procédant de la sorte, nous voyons apparaître aussitôt certains éléments fondamentaux de l'idée téléologique qui régit toute activité scientifique. Nous voyons, par exemple, que le savant veut non seulement porter des jugements, mais les fonder. Ou, plus exactement, il refuse d'attribuer à un jugement le titre de « vérité scientifique », pour soi et pour autrui, s'il ne l'a pas auparavant parfaitement fondé, et s'il ne peut à tout moment revenir librement sur cette démonstration pour la justifier jusqu'en ses éléments ultimes. En fait, cette exigence peut rester à l'état de simple prétention ; il s'y cache cependant une fin idéale.

A titre complémentaire, soulignons encore ceci : Il importe de distinguer entre jugement (au sens très large d'intention existentielle, *Seinsmeinung*) et évidence, d'une part, et jugement et évidence anté-prédicatifs, de l'autre. L'évidence prédicative implique l'évidence anté-prédicative. Toute chose visée, respectivement toute chose vue dans l'évidence, est exprimée. La science veut en général porter des jugements exprimés et fixer le jugement, la vérité, à titre de vérité exprimée. Mais l'expression en tant que telle correspond plus ou moins bien à la chose visée ou donnée « elle-même », partant à son évidence ou à sa non-évidence propres, éléments constitutifs de la prédication. Ceci précise l'idée de vérité

1. Ce terme étant compris non seulement au sens de fait empirique, mais de fait en général. (*N. du t.*)

2. C'est-à-dire immédiatement, « en chair et en os » (*Leibhaft*), comme dit Husserl dans ses *Ideen* ; autres synonymes : originairement, « en original ». (Cf. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänom. Philosophie.*) (*N. du t.*)

scientifique, conçue comme un ensemble de rapports prédicatifs fondés ou à fonder de manière absolue.

5. *L'évidence et l'idée de science véritable.*

Méditant ainsi, nous reconnaissons que l'idée cartésienne de la science, à savoir d'une science universelle fondée et justifiée en toute rigueur, n'est autre chose que l'idéal qui guide constamment toutes les sciences dans leur tendance à l'universalité, quel que soit le degré de sa réalisation pratique.

Dans l'évidence, *au sens le plus large* de ce terme, nous avons l'*expérience* d'un être et de sa manière d'être ; c'est donc qu'en elle le regard de notre esprit atteint la chose elle-même. La contradiction entre notre « intention » et la chose que nous montre cette « expérience » produit la négative de l'évidence ou l'évidence négative, dont le contenu est la fausseté évidente. L'évidence — qui embrasse en réalité toute expérience au sens ordinaire, plus étroit du terme — peut être plus ou moins parfaite. *L'évidence parfaite* et son corrélatif, *la vérité pure et stricte*, se présentent comme une *idée*, inhérente à la tendance de connaître, de remplir (*erfüllen*[1]) l'intention signifiante (*meinende*) ; idée qu'il est possible d'obtenir en essayant de vivre cette tendance. La vérité ou la fausseté, la critique et l'adéquation critique à des données évidentes, voilà autant de thèmes banals qui déjà jouent sans cesse dans la vie pré-scientifique. La vie quotidienne, pour ses fins variables et relatives, peut se contenter d'évidences et de vérités *relatives*. La science, elle, veut des vérités *valables une fois pour toutes et pour tous*, définitives, partant des vérifications nouvelles et ultimes. Si, en fait, comme elle-même doit finir par s'en convaincre, la science ne réussit pas à édifier un système de vérités « absolues », si elle doit sans arrêt modifier « les vérités » acquises, elle obéit cependant à l'idée de vérité absolue, de vérité scientifique, et elle tend par là vers un horizon infini d'approximations qui convergent toutes vers cette idée. A l'aide de ces approximations, elle croit pouvoir dépasser la connaissance naïve et aussi se dépasser infiniment elle-même. Elle croit le pouvoir aussi par la fin qu'elle se pose, à savoir l'universalité systématique de la connaissance, universalité relative soit à tel domaine scientifique fermé, soit à l'unité universelle de l'être en général, qu'elle doit présupposer, s'il s'agit d'une « philosophie » et si elle doit être possible. Par conséquent, du point de vue de l'intention finale, l'idée de science et de philosophie implique *un ordre de connaissances antérieures en soi, rapportées à d'autres*,

1. C'est-à-dire d'accomplir, de remplir. (*N. du t.*)

en soi postérieures et, en fin de compte, *un commencement et un progrès*, commencement et progrès non pas fortuits, mais au contraire fondés « dans la nature des choses elles-mêmes ».

Ainsi, sans que nous ayons préjugé quoi que soit sur la possibilité d'une science véritable ou sur un idéal scientifique prétendument « naturel », du seul fait que nous vivons par notre méditation l'effort scientifique en ce qu'il a de plus général, nous voyons surgir certains éléments fondamentaux de l'idée téléologique de science véritable, idée qui, encore que d'une manière très vague au début, guide cet effort de la pensée scientifique. Qu'on n'aille pas dire ici : A quoi bon s'importuner de constatations semblables? Elles appartiennent manifestement à l'épistémologie générale ou à la logique. Il suffirait d'appliquer tout simplement celle-ci, ici comme dans la suite. Or c'est justement contre ce « simplement » qu'il faut nous mettre en garde.

Soulignons ce que nous avions déjà dit à propos de Descartes : la révolution générale que nous avons opérée a mis à l'écart toutes les sciences, et par conséquent la logique elle-même. Tout ce qui pourrait nous servir de point de départ possible en philosophie, nous devons d'abord l'acquérir par nos propres forces. Une science rigoureuse du type de la logique traditionnelle nous sera-t-elle donnée par la suite? Nous n'en pouvons rien savoir aujourd'hui.

Grâce au travail préparatoire, — esquissé plutôt qu'effectué ou même qu'explicité, — que nous venons d'accomplir, nous avons acquis assez de lumières pour pouvoir fixer un *premier principe méthodique*, destiné à régir toutes nos démarches ultérieures. Prenant comme philosophe mon point de départ, je tends vers le but présumé d'une science véritable. En conséquence, je ne pourrai évidemment ni porter ni admettre comme valable *aucun jugement, si je ne l'ai puisé dans l'évidence*, c'est-à-dire dans des « expériences » où les « choses » et « faits » en question me sont présents « eux-mêmes ». Je devrai alors, il est vrai, faire réflexion sur l'évidence en question, évaluer sa *portée* et me rendre évidents ses limites et son degré de « perfection », c'est-à-dire voir à quel degré les choses me sont réellement données elles-mêmes. Tant que l'évidence fera défaut, je ne saurais prétendre à rien de définitif; tout au plus pourrai-je accorder au jugement la valeur d'une étape intermédiaire possible sur le trajet qui mène à elle.

Les sciences visent à des prédications destinées à donner de l'intuition (*das Erschaute*)[1] anté-prédicative une expression complète et adéquate. Il est clair que cet aspect de l'évidence scienti-

1. Exactement : de ce qui est intuitionné de manière anté-prédicative. (*N. dut.*)

fique ne devra pas être négligé. Le langage commun est fuyant, équivoque, trop peu exigeant quant à l'adéquation des termes. C'est pourquoi, là même où ses moyens d'expression seront employés, il faudra donner aux significations un fondement nouveau, les orienter de façon originelle sur les évidences acquises dans le travail scientifique, et fixer dans le langage ces significations nouvellement fondées. Le principe méthodique de l'évidence qui, dès maintenant, doit régir toutes nos démarches, nous prescrit cette tâche.

Mais à quoi nous serviraient ce principe et toutes les méditations effectuées, s'ils ne nous fournissaient pas le moyen de prendre un point de départ réel, nous permettant de réaliser l'idée de science véritable? Cette idée implique celle d'un ordre systématique de connaissances, et de connaissances véritables. Par conséquent, le véritable problème du début est celui-ci : quelles sont les vérités premières en soi qui devront et pourront soutenir tout l'édifice de la science universelle? Si le but que nous présumons doit être pratiquement réalisable, il faut que nous, qui méditons dans l'absolu dépouillement de toute connaissance scientifique, puissions atteindre des évidences qui portent en elles-mêmes la marque de cette priorité, en ce sens qu'elles soient connaissables comme antérieures à toutes les autres évidences imaginables. Mais l'évidence de cette priorité même devra comporter aussi une certaine perfection, une certitude absolue. C'est chose indispensable, si le progrès et l'édification, à partir de ces évidences primitives, d'une science conforme à l'idée d'un système de connaissances — avec l'infinité présomptive qu'implique cette idée — doit avoir un sens quelconque.

6. *Différenciations de l'évidence. L'exigence philosophique d'une évidence apodictique et première en soi.*

Mais, à ce point initial et décisif où nous nous trouvons, il importe d'entrer plus avant dans nos méditations. Il faut élucider l'expression de *certitude absolue* ou, ce qui revient au même, d'*indubitabilité absolue*. Elle attire notre attention sur ce fait qu'à la lumière d'une explicitation plus complète *la perfection idéale exigée pour l'évidence se différencie*. Nous voici sur le seuil de la méditation philosophique et nous avons devant nous l'infinité illimitée des expériences ou évidences pré-scientifiques. Or toutes sont plus ou moins parfaites. Imperfection veut dire ici, en règle générale, *insuffisance*. Les évidences imparfaites sont unilatérales, relativement obscures, indistinctes quant à la façon dont les

choses ou les « faits » y sont donnés « eux-mêmes ». L'« expérience » y est donc viciée par des *éléments d'intention signifiante non remplis encore par une intuition correspondante*. Le perfectionnement s'opère alors dans une progression synthétique d'expériences concordantes (*einstimmig*), où ces intentions signifiantes parviennent au stade de l'expérience réelle qui les confirme et les remplit. L'idée correspondante de perfection serait l'idée d'*évidence adéquate*, sans que nous recherchions si, en principe, cette idée est ou n'est pas située à l'infini.

Bien que cette idée ne cesse de guider les préoccupations scientifiques, un *autre type de perfection* de l'évidence revêt aux yeux du savant une dignité plus haute. Nous saisissons ceci, si, comme nous l'avons dit, nous essayons de « vivre » ses préoccupations scientifiques. Il s'agit de l'*apodicticité*. L'apodicticité peut, selon le cas, appartenir à des évidences inadéquates. Elle possède une *indubitabilité absolue* d'un ordre spécial et bien déterminé, celle que le savant attribue à tous les *principes*. Elle manifeste la supériorité de sa valeur dans la tendance qu'a le savant de justifier à nouveau et sur un plan supérieur des raisonnements déjà évidents en soi en les ramenant à des principes, et de leur procurer par là-même la dignité suprême de l'apodicticité. Le caractère fondamental de cette évidence doit être décrit comme il suit :

Dans chaque évidence, l'être ou la détermination d'une chose est saisie par l'esprit en elle-même dans le mode « la chose elle-même » (*im Modus « es selbst »*) et avec la certitude absolue que cet être existe, certitude qui exclut dès lors toute possibilité de douter. Toutefois l'évidence n'exclut pas la possibilité pour son objet de devenir ensuite objet d'un doute; l'être peut se révéler une simple apparence; l'expérience sensible nous en fournit maint exemple. Cette possibilité, toujours ouverte à l'objet de l'évidence de devenir ensuite objet de doute, de pouvoir n'être pas, — *malgré l'évidence*, — nous pouvons du reste la prévoir par une réflexion critique. En revanche, une *évidence apodictique* a cette particularité de n'être pas seulement, d'une manière générale, certitude de l'existence des choses ou « faits » évidents; elle se révèle en même temps à la réflexion critique comme inconcevabilité absolue de leur non-existence et, partant, exclut d'avance tout doute imaginable comme dépourvu de sens. De plus, l'évidence de cette réflexion critique elle-même, est encore une évidence apodictique; par conséquent, l'évidence de l'existence de cette inconcevabilité, à savoir de l'inconcevabilité du non-être de ce qui est donné en une certitude évidente, l'est aussi. Et il en est de même pour toute réflexion critique d'ordre plus élevé.

Rappelons-nous maintenant le principe cartésien de l'indubitabilité absolue, par lequel devait être exclu tout doute concevable et même tout doute non justifié, et rappelons-nous-le dans la mesure où il sert à l'édification d'une science véritable. Grâce à notre méditation, ce principe s'est dégagé progressivement et a pris une forme plus claire. Il s'agit maintenant de savoir s'il peut nous aider à prendre un départ réel, et de quelle manière il le peut. Conformément à nos affirmations précédentes, la première question à formuler par une philosophie à son début est celle-ci : nous est-il possible de « découvrir[1] » des évidences qui contiennent l'évidence « apodictique », de devancer, comme « premières en soi » toutes les autres évidences concevables, et peut-on du même coup les percevoir elles-mêmes comme apodictiques? Si elles étaient inadéquates, au moins devraient-elles avoir un contenu apodictique connaissable, un contenu (*Seinsgehalt*) assuré, grâce à l'apodicticité, « une fois pour toutes », c'est-à-dire d'une façon absolue et inébranlable. Mais comment avancer ensuite? Sera-t-il seulement possible de le faire et d'arriver à poursuivre sur des bases apodictiques l'édification d'une philosophie? De tels problèmes doivent nécessairement rester *cura posterior*.

7. *L'évidence de l'existence du monde n'est pas apodictique. Que cette évidence est comprise dans la révolution cartésienne.*

Le problème concernant les évidences premières en soi paraît se résoudre sans peine. L'existence d'un monde ne se donne-t-elle pas comme une évidence de ce genre? Au monde se rapporte l'activité de la vie courante, ainsi que l'ensemble des sciences, les sciences de fait immédiatement, les sciences aprioriques médiatement en tant qu'instruments de méthode. L'existence du monde va de soi, elle est tellement naturelle que nul ne songera à l'énoncer explicitement dans une proposition. N'avons-nous pas la continuité de l'expérience, où le monde est sans cesse présent à nos yeux d'une façon incontestable? Cette évidence est en elle-même antérieure, tant aux évidences de la vie courante qui se rapportent au monde, qu'à celles de toutes les sciences ayant le monde pour objet, sciences dont la vie est d'ailleurs le fondement et le support permanent. Néanmoins nous pouvons nous demander si, dans cette fonction d'antériorité qui est sienne, elle peut prétendre à un caractère apodictique. Poursuivant ce doute, nous trouvons qu'elle ne peut même pas prétendre au privilège de l'évidence première et absolue.

1. Au sens primitif de : mettre à découvert. (*N. du t.*)

En ce qui concerne le premier point, il est clair que l'expérience sensible universelle, dans l'évidence de laquelle le monde nous est perpétuellement donné (*vorgegeben*) ne saurait être considérée sans plus comme apodictique, c'est-à-dire comme excluant de façon absolue la possibilité de douter de l'existence du monde, c'est-à-dire la possibilité de sa non-existence. Une expérience individuelle peut perdre sa valeur et se voir dégrader à une simple apparence sensible. Bien plus, tout l'ensemble d'expériences, dont nous pouvons embrasser l'unité, peut se révéler simple apparence et n'être qu'un « rêve cohérent ». Ces remarques que nous venons de faire sur les revirements (*Umschläge*) possibles et réels de l'évidence, point n'est besoin d'y voir déjà une critique suffisante de cette évideuce même, ni une preuve péremptoire que nous pouvons concevoir la non-existence du monde en dépit de l'expérience continuelle que nous en avons. Qu'il suffise de retenir ceci : si nous voulons fonder les sciences de façon radicale, l'évidence que nous donne l'expérience du monde nécessite de toute façon une critique préalable de son autorité et de sa portée; donc nous ne pouvons sans contestations la considérer comme apodictique. Il ne suffit donc pas de suspendre notre adhésion à toutes les sciences et de les traiter de préjugés (pré-jugés, *Vor-Urteile*[1]) pour nous inadmissibles. Il faut aussi enlever au terrain universel où elles s'alimentent, au terrain du monde empirique, son autorité naïve. L'existence du monde, fondée sur l'évidence de l'expérience naturelle, ne peut plus être pour nous un fait qui va de soi; elle n'est plus pour nous elle-même qu'un objet d'affirmation (*Geltungsphänomen*).

Mais, si nous nous en tenons là, nous restera-t-il encore une base pour des jugements quelconques, voire des évidences, base qui puisse servir de fondement, et de fondement apodictique, à une philosophie universelle? Le monde n'englobe-t-il pas l'universalité de tout ce qui est? Pourrons-nous dès lors éviter d'entreprendre quand même, *in extenso* et à titre de tâche première, la critique de l'expérience du monde que nous venons d'esquisser? Et si le résultat de cette critique s'affirmait tel que nous l'avions supposé, serait-ce alors l'échec de toute notre entreprise philosophique? Mais que dire si le monde n'était pas en fin de compte le tout premier domaine de jugement, et si avec l'existence de ce monde était déjà présupposé un domaine d'être en soi antérieur?

1. Préjugé a ici le sens, non d'idée préconçue, mais de jugement. (*N. du t.*)

8. *L' « ego cogito » comme subjectivité transcendentale.*

Faisons ici, sur les traces de Descartes, le grand retour sur soi-même qui, correctement accompli, mène à la subjectivité transcendentale : le retour à l'*ego cogito*, domaine ultime et apodictiquement certain sur lequel doit être fondée toute philosophie radicale.

Réfléchissons. En philosophes qui méditent de façon radicale, nous ne possédons à présent ni une science valable ni un monde existant. Au lieu d'exister simplement, c'est-à-dire de se présenter à nous tout simplement dans la croyance existentielle (naturellement valable) de l'expérience, ce monde n'est pour nous qu'un simple phénomène élevant une prétention d'existence (*Seinsanspruch*). Ceci concerne aussi l'existence de tous les autres « moi », dans la mesure où ils font partie du monde environnant, si bien que nous n'avons plus le droit, au fond, de parler au pluriel. Les autres hommes et les animaux ne sont pour moi des données d'expérience qu'en vertu de l'expérience sensible que j'ai de leurs corps; or, je ne puis me servir de l'autorité de celle-ci, puisque sa valeur est mise en question. Avec les autres « moi » disparaissent naturellement toutes les formes sociales et culturelles. Bref, non seulement la nature corporelle, mais l'ensemble du monde concret qui m'environne n'est plus pour moi, désormais, un monde existant, mais seulement « phénomène d'existence » (*Seinsphänomen*).

Cependant, quoi qu'il en soit de la prétention d'existence réelle inhérente à ce phénomène, et quelle que soit, en ce qui le concerne, ma décision critique — que j'opte pour l'être ou pour l'apparence — ce phénomène, en tant que mien, n'est pas un pur néant. Il est, au contraire, justement ce qui me rend possible une telle décision; c'est donc aussi ce qui rend possible qu'il y ait pour moi une critique de l'être « vrai », qui détermine le sens même de la validité d'une telle assertion.

Disons ceci encore. Si, comme je puis le faire librement et comme je viens réellement de le faire, je m'abstiens de toute croyance empirique, de façon que l'existence du monde empirique ne soit plus valable pour moi, cette abstention est ce qu'elle est, et elle est incluse dans tout le courant de la vie perceptive[1]. Cette vie est continuellement là *pour moi*, j'en ai constamment la conscience perceptive dans un champ de perception présente; tantôt elle m'est présente dans son originalité la plus concrète, tantôt telles ou telles formes passées de cette vie me « redeviennent » conscientes par la mémoire, et ceci implique qu'elles me redeviennent con-

1. C'est-à-dire de la vie qui vit, qui pratique l'expérience. (*N. du t.*)

scientes comme « ces formes passées elles-mêmes ». Je puis à tout moment, dans la réflexion, diriger un regard de mon attention sur cette vie spontanée, saisir le présent comme présent, le passé comme passé, tels qu'ils sont eux-mêmes. Et je le fais maintenant en tant que « moi » philosophique pratiquant ladite abstention.

Le monde perçu dans cette vie réflexive est, en un certain sens, toujours là pour moi; il est perçu comme auparavant, avec le contenu qui, en chaque cas, lui est propre. Il continue de m'apparaître comme il m'apparaissait jusque-là; mais, dans l'attitude réflexive qui m'est propre en tant que philosophe, je n'effectue plus l'acte de croyance existentielle de l'expérience naturelle; je n'admets plus cette croyance comme valable, bien que, en même temps, elle soit toujours là et soit même saisie par le regard de l'attention. Il en est de même de toutes les autres intentions (*Meinungen*) qui appartiennent à mon courant de vie et qui dépassent les intuitions empiriques : représentations abstraites, jugements d'existence et de valeur, déterminations, positions de fins et de moyens, etc.; je n'effectue pas non plus d'actes d'auto-détermination, je ne « prends pas position » (*Stellungnahme*) : actes qui sont naturellement et nécessairement exécutés dans l'attitude irréfléchie et naïve de la vie courante; je m'en abstiens précisément dans la mesure où ces attitudes présupposent le monde et, partant, contiennent en elles une croyance existentielle relative au monde. Là encore l'abstention et la mise hors valeur des attitudes déterminatives par le moi réflexif du philosophe ne signifient pas qu'elles disparaissent de son champ d'expérience. Les états psychiques concrets, répétons-le, sont bien l'objet visé par le regard de l'attention; mais le moi attentionnel, en tant que moi philosophique, pratique l'abstention envers ce donné intuitif (*das Angeschaute*). De même tout ce qui dans des états vécus de ce genre était, au sein de la conscience signifiante (*Geltungsbewusstsein*), présent à titre de *chose visée* (*Gemeintes*), c'est-à-dire un jugement déterminé, une théorie des valeurs ou des fins, rien de tout cela n'est supprimé. Mais tous ces phénomènes ont perdu leur « validité » et subissent une « modification de valeur »; ils ne sont plus que de « simples phénomènes » (*in der Geltungsmodifikation « blosse Phänomene »*).

Par conséquent, cette universelle mise hors valeur, cette « inhibition », cette « mise hors jeu » de toutes les attitudes que nous pouvons prendre vis-à-vis du monde objectif — et d'abord des attitudes concernant : existence, apparence, existence possible, hypothétique, probable et autres, — ou encore, comme on a coutume de dire : cette « ἐποχή phénoménologique », cette

« mise entre parenthèses » du monde objectif, ne nous placent pas devant un pur néant. Ce qui, en revanche et par là même, devient nôtre, ou mieux, ce qui par là devient mien, à moi sujet méditant, c'est ma vie pure avec l'ensemble de ses états vécus purs et de ses objets intentionnels (*reine Gemeintheiten*), c'est-à-dire l'universalité des « phénomènes » au sens spécial et élargi de la phénoménologie. On peut dire aussi que l'ἐποχή est la méthode universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi. Tout ce qui est « monde », tout être spatial et temporel existe pour moi, c'est-à-dire vaut pour moi, du fait même que j'en fais l'expérience, le perçois, le rémémore, y pense de quelque manière, porte sur lui des jugements d'existence ou de valeur, le désire, et ainsi de suite. Tout cela, Descartes le désigne, on le sait, par le terme de *cogito*. A vrai dire, le monde n'est pas pour moi autre chose que ce qui existe et vaut pour ma conscience dans un pareil *cogito*. Tout son sens universel et particulier, toute sa validité existentielle, il les tire exclusivement de telles *cogitationes*. En elles s'écoule toute ma vie intra-mondaine, donc aussi les recherches et les démarches ayant trait à ma vie scientifique. Je ne puis vivre, expérimenter, penser ; je ne puis agir et porter des jugements de valeur dans un monde autre que celui qui trouve en moi et tire de moi-même son sens et sa validité. Si je me place au-dessus de cette vie tout entière et m'abstiens d'effectuer la moindre croyance existentielle qui pose « le monde » comme existant, si je vise exclusivement cette vie elle-même, dans la mesure où elle est conscience *de* « ce » monde, alors je me retrouve en tant qu'*ego* pur avec le courant pur de mes *cogitationes*.

Par conséquent, en fait, l'existence naturelle du monde — du monde dont je puis parler — présuppose, comme une existence en soi antérieure, celle de l'*ego* pur et de ses *cogitationes*. Le domaine d'existence naturelle n'a donc qu'une autorité de second ordre et présuppose toujours le domaine transcendental. C'est pourquoi la démarche phénoménologique fondamentale, c'est-à-dire l'ἐποχή transcendentale, dans la mesure où elle nous mène à ce domaine originel, s'appelle réduction phénoménologique transcendentale.

9. *Portée de l'évidence apodictique du « je suis »*.

La question suivante est de savoir si cette réduction rend possible une *évidence apodictique* de l'existence de la subjectivité transcendentale. L'expérience transcendentale du moi ne pourra servir de support à des jugements apodictiques que si elle est elle-

même apodictique. C'est alors seulement qu'une philosophie sera possible, c'est-à-dire qu'il sera possible d'élever, à partir de ce champ d'expériences et de jugements originel, un édifice systématique de connaissances apodictiques. Que l'*ego sum* ou le *sum cogitans* doive être regardé comme apodictique, donc qu'avec lui nous ayons sous les pieds un domaine d'être apodictique et premier, Descartes, on le sait, l'a déjà vu. Il souligne bien le caractère indubitable de cette proposition et affirme hautement que même le « je doute » suppose déjà le « je suis ». Il s'agit bien, chez lui aussi, du moi qui se saisit lui-même, après avoir mis hors valeur le monde empirique comme pouvant être objet du doute. Il est clair, après nos précisions, que le sens de la certitude dans laquelle, grâce à la réduction transcendentale, l'*ego* parvient à se révéler à nous, correspond réellement au concept d'apodicticité que nous avons explicité plus haut.

Certes, le problème de l'apodicticité et, par là même, celui du fondement premier d'une philosophie n'est point encore résolu. En effet, des doutes s'éveillent aussitôt. Par exemple, la subjectivité transcendentale ne contient-elle pas nécessairement son passé éventuel, accessible, lui, par la mémoire seulement? Peut-on prétendre pour celle-ci à une évidence apodictique? Certes, il serait faux de vouloir nier à cause de cela l'apodicticité du « je suis »; ceci n'est possible que si, au lieu de se la rendre présente, l'on se borne à argumenter d'une manière tout extérieure. Mais il y a un autre problème qui va se poser maintenant : celui de la portée de notre évidence apodictique.

Nous nous rappellerons ici une remarque antérieure. Dans une évidence, disions-nous alors, *l'adéquation et l'apodicticité ne vont pas nécessairement de pair*. Peut-être cette remarque visait-elle au fond le cas de l'expérience transcendentale du moi. Dans cette expérience, l'*ego* s'atteint lui-même de façon originelle. Mais, dans chaque cas, cette expérience n'offre qu'un noyau d'expériences « proprement adéquates ». Ce noyau, c'est la présence vivante du moi à lui-même, telle que l'exprime le sens grammatical de la proposition : *Ego cogito*. Au delà de ce noyau ne s'étend qu'un horizon indéterminé, d'une généralité vague, horizon de ce qui, en réalité, n'est pas objet immédiat d'expériences, mais seulement objet de pensée, qui, nécessairement, l'accompagne. A cet horizon appartiennent le passé du moi, presque toujours totalement obscur, ainsi que les facultés transcendentales propres du moi et les particularités qui, dans chaque cas, lui sont habituelles. La perception extérieure (qui, certes, n'est pas apodictique) est bien une expérience de l'objet lui-même — l'objet est lui-même

là [devant moi], — mais, dans cette présence (*in diesem Selbstdastehen*), l'objet possède, pour le sujet percevant, un ensemble ouvert et infini de possibilités indéterminées qui ne sont pas elles-mêmes actuellement perçues. Ce halo, cet « horizon » est tel qu'il implique la possibilité d'être déterminé dans et par des expériences possibles. D'une manière tout analogue, la certitude apodictique de l'expérience transcendentale saisit mon « je suis » transcendental comme impliquant l'indétermination d'un horizon ouvert. La réalité du domaine de connaissance originelle est donc absolument établie, mais aussi sa limitation qui exclut tout ce qui ne s'est pas encore présenté à découvert « lui-même » dans l'évidence vivante du « je suis ». Tous les actes de pensée signifiante qui accompagnent l'expérience de l'évidence transcendentale — et sont impliqués par elle — ne participent donc pas à son apodicticité, et la possibilité qu'ils possèdent — ou prétendent posséder — de pouvoir être « remplis » par une intuition correspondante doit être soumise à la critique qui, éventuellement, en limitera apodictiquement la portée. Dans quelle mesure le moi transcendental peut-il se tromper sur lui-même, et jusqu'où s'étendent, en dépit de cette illusion possible, les données absolues et indubitables?

D'ailleurs, en posant l'*ego* transcendental, — et même si nous négligeons pour l'instant les problèmes difficiles touchant l'apodicticité, — nous sommes arrivés à un point dangereux.

10. *Digression. Comment Descartes a manqué l'orientation transcendentale.*

Il peut paraître facile, en suivant Descartes, de saisir le moi pur et ses *cogitationes*. Et cependant, il semble bien que nous soyons arrivé sur une crête abrupte. Avancer avec calme et sûreté sur cette crête, c'est une question de vie ou de mort pour la philosophie. Descartes avait la volonté ferme de se débarrasser radicalement de tout préjugé. Mais nous savons, grâce à des recherches récentes et notamment grâce aux beaux et profonds travaux de MM. Gilson et Koyré, combien de « préjugés » non éclaircis, hérités de la scolastique, contiennent encore les *Méditations*. Mais ce n'est pas tout; il s'y ajoute encore le préjugé que nous avons mentionné plus haut, issu de son admiration pour les sciences mathématiques. Nous-mêmes nous subissons encore l'influence de cet héritage ancien dont nous devons nous garder. Je parle de la tendance à envisager l'*ego cogito* comme un « axiome » apodictique, axiome qui, réuni à d'autres non encore dévoilés, voire à des hypothèses trouvées par voie inductive, doit servir de fondement à une science « déductive » et explicative du monde,

science « nomologique » et procédant *ordine geometrico*, analogue justement aux sciences mathématiques. Corrélativement, on ne devra penser à aucun titre que, dans notre moi pur apodictique, nous ayons réussi à sauver une petite parcelle du monde, parcelle qui, pour le moi philosophique, serait la seule chose du monde non sujette au doute, et qu'il s'agisse maintenant de reconquérir, par des déductions bien menées et suivant les principes innés à l'*ego*, tout le reste du monde.

Malheureusement, c'est ce qui arrive à Descartes, par suite d'une confusion, qui semble peu importante, mais n'en est que plus funeste, qui fait de l'*ego* une ***substantia cogitans*** séparée, un *mens sive animus* humain, point de départ de raisonnements de causalité. C'est cette confusion qui a fait de Descartes le père de ce contresens philosophique qu'est le réalisme transcendental, ce que, cependant, nous ne pouvons voir encore. Rien de pareil ne nous arrivera, si nous restons fidèle au radicalisme du retour sur nous-même et par là au principe de l' « intuition » (ou évidence) pure, et si, par conséquent, nous ne faisons valoir que ce qui nous est donné réellement — et immédiatement — dans le champ de l'*ego cogito* que l'ἐποχή nous a ouvert, donc si nous évitons d'énoncer ce que nous ne « voyons » pas nous-même. A ce principe Descartes ne s'est pas entièrement conformé. C'est pourquoi, ayant, en un certain sens, déjà fait la plus grande des découvertes, Descartes n'en saisit pas le sens propre, celui de la subjectivité transcendentale. Il ne franchit pas le portique qui mène à la philosophie transcendentale véritable.

11. *Le moi psychologique et le moi transcendental. La transcendance du monde.*

Si je garde dans sa pureté ce qui, par la libre ἐποχή à l'égard de l'existence du monde empirique, s'offre à mon regard a moi, sujet méditant, je saisis un fait significatif : c'est que moi-même et ma vie propre demeurent intacts (quant à la position de leur être qui reste valable) quoi qu'il en soit de l'existence ou de la non-existence du monde, et quel que puisse être le jugement que je porterai sur ce sujet. Ce moi et sa vie psychique, que je garde nécessairement malgré l'ἐποχή, ne sont pas une partie du monde ; et si ce moi dit : Je suis. *Ego cogito*, cela ne veut plus dire : Je, en tant que cet homme, suis. « Moi », ce n'est plus l'homme qui se saisit dans l'intuition naturelle de soi-en tant qu'homme naturel, ni encore l'homme qui, limité par abstraction aux données pures de l'expérience « interne » et purement psychologique, saisit son propre *mens sive animus sive intellectus*, ni même l'âme elle-même prise

séparément. Dans ce mode d'aperception « naturelle », moi et tous les autres hommes servent d'objet aux sciences positives ou objectives au sens ordinaire du terme, telles la biologie, l'anthropologie et la *psychologie* empirique. La vie psychique, dont parle la psychologie, a toujours été conçue comme vie psychique *dans le monde*. Cela vaut manifestement aussi pour ma vie propre, telle que nous pouvons la saisir et l'analyser dans l'*expérience purement interne*. Mais l'ἐποχή phénoménologique, telle que l'exige de nous la marche des Méditations cartésiennes purifiées, inhibe la valeur existentielle du monde objectif et par là l'exclut totalement du champ de nos jugements. Il en est de même de la valeur existentielle de tous les faits objectivement constatés par l'expérience externe aussi bien que de ceux de l'expérience interne. Pour moi, sujet méditant, placé et persistant dans l'ἐποχή, et me posant ainsi comme source exclusive de toutes les affirmations et de toutes les justifications objectives, il n'est donc ni moi psychologique ni phénomènes psychiques au sens de la psychologie, c'est-à-dire compris comme des éléments réels d'êtres humains (psychophysiques).

Par l'ἐποχή phénoménologique, je réduis mon moi humain naturel et ma vie psychique — domaine de mon *expérience psychologique interne* — à mon moi transcendental et phénoménologique, domaine de l'*expérience interne transcendentale et phénoménologique*. Le monde objectif qui existe pour moi, qui a existé ou qui existera pour moi, ce monde objectif avec tous ses objets puise *en moi-même*, ai-je dit plus haut, tout le sens et toute la valeur existentielle qu'il a pour moi ; il les puise dans mon *moi transcendental*, que seule révèle l'ἐποχή phénoménologique transcendentale.

Ce concept de transcendental et son corrélaif, le concept de transcendant, nous devrons les puiser exclusivement dans notre propre méditation philosophique. Remarquons à cet égard que, si le moi réduit n'est pas une partie du monde, de même, inversement, le monde et les objets du monde ne sont pas des parties réelles de mon moi. On ne peut les trouver dans ma vie psychique à titre de parties réelles de cette vie, comme un complexus de données sensorielles ou d'actes psychiques. Cette *transcendance* appartient au sens spécifique l'être du monde (*des Weltlichen*), encore que nous ne puissions donner à ce « monde » et à ses déterminations aucun autre sens que celui que nous tirons de nos expériences, représentations, pensées, jugements de valeur et actions, de même que nous ne pouvons justifier l'attribution à ce monde d'une existence évidente qu'en partant de nos propres évidences et de nos propres actes. Si cette « transcendance » d'inhérence

irréelle (*irreellen Beschlossenseins*) appartient au sens propre du monde, alors le moi lui-même, qui porte le monde en lui à titre d'unité de sens (*Sinneseinheit*) et qui par là même en est une prémisse nécessaire, ce moi s'appelle *transcendental* au sens phénoménologique de ce terme, et les problèmes philosophiques issus de cette corrélation, problèmes philosophiques transcendentaux.

DEUXIÈME MÉDITATION

Le champ d'expérience transcendental et ses structures générales.

12. *Idée d'un fondement transcendental de la connaissance.*

Donnons maintenant à notre méditation une direction nouvelle. C'est par là seulement que les résultats de nos considérations précédentes pourront porter leurs fruits. Moi qui médite selon le mode cartésien, que puis-je tirer du moi transcendental au point de vue philosophique ? Certes, du point de vue de la connaissance, l'être de ce moi précède toute existence objective. Il est en un certain sens le domaine où se forme toute connaissance objective au sens habituel donné à ce terme. Mais ce fait de « précéder » toute connaissance objective veut-il dire simplement en former une « prémisse » ? Non qu'il s'agisse d'abandonner la grande idée cartésienne d'aller chercher dans la subjectivité transcendentale la justification ultime de toutes les sciences, voire de l'existence d'un monde objectif. Dans ce cas-là nous n'aurions pas donné une modification critique à la marche des *Méditations*; nous n'en suivrions plus du tout la trace. Mais il se peut que la découverte cartésienne du moi transcendental révèle aussi une *idée nouvelle du fondement de la connaissance*, à savoir d'un fondement d'ordre transcendental. En effet, au lieu d'utiliser l'*ego cogito* comme une prémisse apodictiquement certaine pour des raisonnements devant nous mener à une subjectivité transcendante, voici sur quoi nous porterons notre attention : aux yeux du philosophe qui médite, l'ἐποχή phénoménologique dégage *une sphère nouvelle et infinie d'existence* que peut atteindre une expérience nouvelle, l'expérience transcendentale. Remarquons une chose : à chaque genre d'expérience réelle et aux modes généraux de sa spécification — perception, rétention, souvenir et autres, — correspond aussi une fiction pure, une « quasi-expérience » (*eine « Erfahrung als ob »*), possédant des modes de spécification parallèles (perception, rétention, souvenir fictifs). S'il

en est ainsi, nous sommes en droit de nous attendre à ce qu'il existe aussi, dans le domaine de la possibilité pure (pure représentation ou imagination), une science spéciale d'ordre apriorique, dont les jugements portent non sur des réalités transcendentales, mais sur des possibilités aprioriques, et qui prescrit ainsi à ces réalité des règles *a priori*.

Mais en nous laissant aller de la sorte à concevoir l'idée d'une science phénoménologique appelée à devenir *philosophie*, nous retrouvons bien vite, avec la prétention méthodique fondamentale d'une évidence qui serait apodictique, les difficultés mentionnées plus haut. Car, nous l'avons vu, si absolue que soit cette évidence pour l'existence de l'*ego* et pour cet *ego* lui-même, il n'en est pas de même pour les multiples données de l'expérience transcendentale. En effet, les *cogitationes* données dans l'attitude de la réduction transcendentale comme objets de perception, de souvenir, etc., ne sauraient pas être tenues pour absolument certaines quant à leur être présent ou passé. Il est cependant possible de montrer que l'évidence absolue du *je suis* s'étend aussi, nécessairement, aux multiplicités de l'expérience interne que nous avons de *la vie transcendentale et des particularités habituelles* du moi, bien qu'elle se tienne dans certaines limites déterminées par la portée de telles évidences (par exemple, celles du souvenir médiat ou immédiat,... etc.). Précisons notre pensée. Le contenu absolument certain qui nous est donné dans l'expérience interne transcendentale ne se réduit pas uniquement à l'identité du « je suis ». A travers toutes les données singulières de l'expérience interne réelle et possible — quoiqu'elles ne soient pas absolument certaines dans le détail — s'étend une *structure universelle et apodictique de l'expérience du moi*[1], ainsi, par exemple, la forme temporelle immanente du courant de conscience. En vertu de cette structure, — et c'est un de ses caractères propres, — le moi possède de lui-même un schéma apodictique, schéma indéterminé qui le fait apparaître à lui-même comme moi concret, existant avec un contenu individuel d'états vécus, de facultés et de tendances, donc comme un objet d'expérience, accessible à une expérience interne possible, qui peut être élargie et enrichie à l'infini.

13. *Qu'il est nécessaire d'exclure provisoirement les problèmes concernant la portée de la connaissance transcendentale.*

La réalisation effective de cette « découverte » serait la *tâche éminente d'une critique de l'expérience interne transcendentale*,

1. Au sens d'expérience « transcendentale », non d'expérience sensible.

critique qui porterait sur les formes individuelles et déterminées de cette expérience. *Cette tâche*, on le voit, est *d'ordre supérieur* et supposerait l'accomplissement d'une première démarche : il faudrait què, en suivant l'évidence concordante de l'expérience transcendentale dans son jeu pour ainsi dire naïf, nous nous soyons d'abord orienté dans ses données et les ayons décrites dans leurs caractères généraux.

L'élargissement des méditations cartésiennes que nous venons d'effectuer va déterminer corrélativement nos démarches futures. Nous prévoyons dès maintenant que les travaux scientifiques groupés sous le titre collectif de *phénoménologie transcendentale* devront s'effectuer en *deux étapes*.

Dans la première, il faudra parcourir une première fois le domaine — immense, comme nous allons voir — *de l'expérience transcendentale du moi*. Nous allons tout d'abord *nous abandonner purement et simplement à l'évidence propre au déroulement concordant de cette expérience*. Nous réserverons donc pour l'avenir les problèmes d'une critique de la portée des principes apodictiques. Cette première étape n'est *pas encore philosophique au sens plein du terme*. Nous y procéderons à la manière du naturaliste qui s'abandonne à l'évidence de l'expérience naturelle, et qui, en tant que naturaliste, exclut du thème de ses recherches les questions ayant trait à une critique générale de cette expérience même.

La *seconde étape* aurait pour objet la *critique même de l'expérience transcendentale*, et consécutivement celle de la *connaissance transcendentale en général*.

Ainsi s'offre à nous une *science d'une singularité inouïe*. Elle a pour objet la subjectivité transcendentale concrète en tant que donnée dans une expérience transcendentale effective ou possible. Elle *s'oppose radicalement aux sciences telles qu'on les concevait jusqu'ici*, c'est-à-dire aux sciences *objectives*. Celles-ci comprennent également une science de la subjectivité, mais de la subjectivité objective, animale, faisant partie du monde. Mais ici il s'agit d'une science en quelque sorte « absolument subjective », dont l'objet est indépendant de ce que nous pouvons décider quant à l'existence ou à la non-existence du monde. Ce n'est pas tout. Il semblerait que mon moi, le moi transcendental du philosophe, qui est le premier objet de cette science, en soit aussi nécessairement l'objet unique. Certes, il est conforme au sens de la réduction transcendentale de ne pouvoir poser au début aucun autre être que le moi et ce qui lui est inhérent, et cela avec un halo de déterminations possibles, mais non encore effectuées. La dite science com-

mencera donc à coup sûr comme *égologie* pure et, de ce fait, elle semble nous condamner au solipsisme, du moins transcendental. Nous ne voyons nullement encore comment, dans l'attitude de la réduction, d'autres « moi » pourraient être posés — non comme simples phénomènes du « monde », mais comme d'autres « moi » transcendentaux, — donc comment de tels « moi » pourraient devenir à leur tour sujets qualifiés d'une égologie phénoménologique.

Novices en philosophie, des doutes de ce genre ne doivent pas nous effrayer. La réduction au moi transcendental n'a peut-être que l'apparence d'un solipsisme; le développement systématique et conséquent de l'analyse égologique nous conduira peut-être, bien au contraire, à une phénoménologie de l'intersubjectivité transcendentale, et — par là même — à une philosophie transcendentale en général. Nous verrons, en effet, qu'un solipsisme transcendental n'est qu'un échelon inférieur de la philosophie. Il faut le développer en tant que tel pour des raisons méthodiques, notamment pour poser d'une manière convenable les problèmes de l'intersubjectivité transcendentale. Ceux-ci appartiennent, en effet, à un ordre supérieur. Mais, au stade actuel de nos méditations, nous ne pouvons encore donner là-dessus de précisions quelconques. D'ailleurs, les anticipations que nous venons de faire ne prendront tout leur sens que dans la suite.

En tous cas, nous venons de marquer très nettement le point où nous nous écartons de manière essentielle de la marche des *Méditations* cartésiennes, ce qui sera d'une portée décisive pour le développement ultérieur de nos méditations. Contrairement à Descartes, nous nous proposerons pour tâche de *dégager le champ infini de l'expérience transcendentale*. Si l'évidence cartésienne — celle de la proposition : *Ego cogito, ego sum* — est demeurée stérile, c'est parce que Descartes a négligé deux choses : d'abord d'élucider une fois pour toutes le sens purement méthodique de l'ἐποχή transcendentale, — et, ensuite, de tenir compte du fait que l'*ego* peut, grâce à l'expérience transcendentale, s'expliciter lui-même indéfiniment et systématiquement; que, de ce fait, ce moi constitue un *champ d'investigation* possible, particulière et propre. En effet, tout en se rapportant à l'ensemble du monde et des sciences objectives, l'expérience transcendentale du moi n'en présuppose pourtant pas l'existence et la valeur; — elle se distingue par là même de toutes ces sciences, sans pourtant qu'elles se limitent jamais mutuellement.

14. *Le courant des « cogitationes ». « Cogito » et « cogitatum ».*

Nous n'allons pas, pour le moment, nous occuper des questions touchant la portée de l'apodicticité du « je suis.». Nous allons donc diriger la lumière de l'évidence transcendentale non plus sur l'*ego cogito*, — ce terme pris au sens cartésien le plus large, — mais sur les *cogitationes* multiples, c'est-à-dire sur le courant de la conscience qui forme la vie de ce moi (mon moi, le moi du sujet méditant). Le moi identique peut à tout moment porter son regard réflexif sur cette vie, qu'elle soit perception ou représentation, jugement d'existence, de valeur, ou volition. Il peut à tout moment l'observer, en expliciter et en décrire le contenu.

Mais, dira-t-on peut-être, suivre cette direction de recherches, c'est faire tout simplement de la *description psychologique*, fondée sur l'expérience purement interne de ma propre vie consciente; bien entendu, pour être pure, cette description doit exclure toute position d'une réalité pyschophysique. Mais une *psychologie purement descriptive*, encore que nous devions à la nouvelle science phénoménologique d'en avoir révélé le sens méthodique véritable, *n'est pas elle-même phénoménologie transcendentale*, au sens où nous avons défini celle-ci par la réduction phénoménologique transcendentale. La psychologie pure forme, il est vrai, un *parallèle stricte* à la phénoménologie transcendentale de la conscience. Néanmoins il faut bien les distinguer; leur confusion caractérise le *psychologisme transcendental*, qui rend toute philosophie véritable impossible. Il s'agit ici d'une de ces nuances — négligeables en apparence — qui décident de l'orientation de la philosophie. L'ensemble de la recherche phénoménologique transcendentale est lié, ne l'oublions pas, à l'observance inviolable de la réduction transcendentale, réduction qu'il ne faut pas confondre avec la limitation par abstraction de l'investigation anthropologique à la seule vie psychique. En conséquence, l'investigation phénoménologique transcendentale de la conscience et l'investigation psychologique diffèrent profondément, encore que les éléments à décrire de part et d'autre puissent coïncider. D'un côté, nous avons des données qui appartiennent au « monde », au monde posé comme existant, conçues comme des éléments psychiques de l'homme. De l'autre, même avec des données parallèles et de contenu identique, il n'y a rien de tel; le monde, dans l'attitude phénoménologique, n'est pas une existence, mais un simple phénomène.

Mais si nous évitons cette confusion psychologiste, il reste un autre point d'une importance décisive. (Il joue, d'ailleurs, *mutatis*

mutandis, un rôle tout aussi important dans le domaine de l'expérience naturelle, *psychologie de la conscience véritable.*) Il est une chose que l'ἐποχή concernant l'existence du monde ne saurait changer : c'est que les multiples *cogitationes* qui se rapportent au « monde » portent *en elles-mêmes* ce rapport; ainsi, par exemple, la perception de cette table est, avant comme après, perception *de* cette table. Ainsi, tout état de conscience en général est, en lui-même, conscience *de* quelque chose, quoi qu'il en soit de l'existence réelle de cet objet et quelque abstention que je fasse, dans l'attitude transcendentale qui est mienne, de la position de cette existence et de tous les actes de l'attitude naturelle. Par conséquent, il faudra élargir le contenu de l'*ego cogito* transcendental, lui ajouter un élément nouveau et dire que tout *cogito* ou encore tout état de conscience « vise » quelque chose, et qu'il porte en lui-même, en tant que « visé » (en tant qu'objet d'une intention) son *cogitatum* respectif. Chaque *cogito*, du reste, le fait à sa manière. La perception de la « maison » « vise » (se rapporte à) une maison — ou, plus exactement, telle maison individuelle — de la manière perceptive; le souvenir de la maison « vise » la maison comme souvenir; l'imagination, comme image; un jugement prédicatif ayant pour objet la maison « placée là devant moi » la vise de la façon propre au jugement prédicatif; un jugement de valeur surajouté la viserait encore à sa manière, et ainsi de suite. Ces états de conscience sont aussi appelés états *intentionnels*. Le mot *intentionalité* ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience *de* quelque chose, de porter, en sa qualité de *cogito*, son *cogitatum* en elle-même.

15. *Réflexion naturelle et réflexion transcendentale.*

Ajoutons pour plus de clarté qu'il faut distinguer deux choses : d'une part, les actes de conscience — perception extérieure, souvenir, prédication, jugement de valeur, position d'une fin, etc., — *accomplis spontanément*, et, d'autre part, les *réflexions* (actes réflexifs) qui nous révèlent ces actes spontanés et qui sont elles-mêmes des actes perceptifs (*erfassend*) d'un ordre nouveau. Dans la perception spontanée, nous saisissons la maison, non la perception de la maison. Dans la réflexion seulement, nous nous « tournons vers » cet acte lui-même et son orientation perceptive « sur » la maison. Dans la *réflexion naturelle* qui s'effectue dans la vie courante, mais aussi en psychologie (donc dans l'expérience psychologique de mes propres états psychiques), nous sommes placés sur le terrain du monde, du monde posé comme existant. C'est ainsi que nous énonçons dans la vie courante : « Je vois là-bas une maison »,

ou encore : « Je me rappelle avoir entendu cette mélodie », et ainsi de suite. Au contraire, *dans la réflexion phénoménologique transcendentale*, nous quittons ce terrain, en pratiquant l'ἐποχή universelle quant à l'existence ou la non-existence du monde. On peut dire que l'expérience ainsi modifiée, l'*expérience transcendentale*, consiste alors en ceci : nous *examinons* le *cogito* transcendentalement réduit et nous le décrivons sans effectuer, par surcroît, la position d'existence naturelle impliquée dans la perception spontanément accomplie (ou dans quelque autre *cogito*), position d'existence que le moi « naturel » avait en fait spontanément effectué. Un état essentiellement différent vient remplacer ainsi, il est vrai. l'état primitif, et on peut dire en ce sens que la réflexion altère l'état primitif. Mais cela est vrai de chaque réflexion, donc aussi de la réflexion naturelle. L'altération est essentielle, car l'état vécu, naïf d'abord, perd sa « spontanéité » primitive précisément du fait que la réflexion prend pour objet ce qui d'abord était *état* et non *objet*. La réflexion a pour tâche non de reproduire une seconde fois l'état primitif, mais de l'observer, et d'en expliciter le contenu. Le passage à cette attitude réflexive donne naturellement naissance à un nouvel état intentionnel, état qui, dans la singularité intentionnelle qui lui est propre de « se rapporter à l'état antérieur », rend conscient, voire évident, non pas quelque autre état, mais cet état lui-même. Et c'est par là seulement que devient possible cette expérience descriptive, à laquelle nous sommes redevables de tout savoir et de toute connaissance concevables touchant notre vie intentionnelle. Il en est de même pour la réflexion phénoménologique transcendentale. Le fait que le moi réflexif n'effectue pas l'affirmation existentielle (*die Seinsstellungnahme*) de la perception spontanée de la maison, ne change rien au fait que cette expérience réflexive est expérience réflexive de la perception « de la maison », avec tous les éléments qui lui étaient et qui continuent à lui être propres. Or, parmi ces éléments, figurent, dans notre exemple, et les éléments de la perception elle-même en tant que flux vécu, et ceux de la maison perçue en tant que telle. Il y a bien, d'un côté, la position existentielle propre à la perception normale (c'est-à-dire la certitude inhérente à la perception), de même qu'il y a bien, du côté de la maison qui apparaît, le caractère de l' « existence » pure et simple. L'ἐποχή, l'abstention du moi dans l'attitude phénoménologique, est son affaire à lui, non l'affaire de la perception qu'il observe dans et par la réflexion. Elle est du reste accessible elle-même à une réflexion de ce genre, et par elle seulement nous en savons quelque chose.

Ce qui a lieu ici peut aussi se décrire de la façon suivante : Si nous disons du moi qui perçoit le « monde » et y vit tout naturellement, qu'il est *intéressé au monde*, alors nous aurons, dans l'attitude phénomènologiquement modifiée, un *dédoublement du moi*; au-dessus du moi naïvement intéressé au monde s'établira en *spectateur désintéressé* le moi phénoménologique. Ce *dédoublement du moi* est à son tour accessible à une réflexion nouvelle, réflexion qui, en tant que transcendentale, exigera encore une fois l'attitude « désintéressée du spectateur », préoccupé seulement de voir et de décrire de manière adéquate.

C'est ainsi que les événements de la vie (psychique) « tournée vers le monde », avec toutes leurs affirmations existentielles primaires et médiates et les modes existentiels corrélatifs — tels que : être certain, possible, probable, être beau et bon, utile, etc., — sont rendus accessibles à la description pure. C'est dans cette pureté seulement qu'elles pourront fournir des éléments à une *critique générale de la conscience*, comme l'exigent avec nécessité nos préoccupations philosophiques. Rappelons-nous le radicalisme inhérent à l'idée cartésienne de la philosophie, en tant que science universelle, fondée jusqu'en ses dernières démarches sur l'évidence apodictique. Ainsi conçue, cette science exige une critique générale et absolue; mais cette critique devra, de son côté, en s'abstenant de toutes les attitudes affirmatives d'existence, se créer tout d'abord une attitude d'absolue indépendance de toute pré-conception. L'universalité de l'expérience et de la description transcendentales atteint ce but, du fait qu'elle inhibe le « préjugé » universel de l'expérience du monde (c'est-à-dire la croyance au monde qui, insensiblement, pénètre tout acte et toute attitude naturels). Ayant atteint la sphère égologique absolue non touchée par la réduction — sphère des intentions pures — elle aspire à en donner une description universelle, qui, à son tour, devra constituer la base d'une critique radicale et universelle. Tout dépendra évidemment de l'observation stricte de l'impartialité absolue de cette description, c'est-à-dire de la fidélité au principe de l'évidence pure posé plus haut. Autrement dit, il faudra s'en tenir strictement aux données pures de la réflexion transcendentale, les prendre exactement comme elles se donnent dans l'intuition de l'évidence directe, et écarter d'elles toutes les interprétations dépassant ce donné.

Si nous observons ce principe méthodique en ce qui concerne la corrélation *cogito-cogitatum* (en tant que *cogitatum*), nous découvrons en premier lieu quelles descriptions générales doivent être exécutées d'abord, et cela toujours sur les *cogitationes particulières*,

et dans les directions *corrélatives*. A ces descriptions appartiennent d'un côté celles de l'objet intentionnel comme tel, quant aux déterminations que le moi lui attribue dans des modalités de la conscience déterminées et aux modes propres, qui apparaissent au regard investigateur quand celui-ci se pose sur ces modalités. Exemple : les « modes » existentiels tels que : « existence certaine, existence possible ou supposée », etc., ou encore les « modes temporels subjectifs » : existence présente, passée, future. Cette direction de la description s'appelle *noématique*. A elle s'oppose la direction *noétique*. Elle concerne les modalités du *cogito* lui-même, par exemple les modalités de la conscience telles que : perception, souvenir, mémoire immédiate, avec les différences modales qui leur sont inhérentes, telles la clarté et la distinction.

Nous comprenons maintenant que par l'ἐποχή universelle quant à l'existence ou à l'inexistence du monde, la phénoménologie ne nous a pas, en réalité, fait perdre le monde comme objet phénoménologique. Nous le gardons en tant que *cogitatum*, et cela non seulement quant aux réalités *particulières* visées et telles qu'elles sont visées, ou, mieux, objectivées dans tels actes particuliers de la conscience. Car leur particularisation est une particularisation au sein d'un *univers*, univers dont l'unité nous « apparaît » toujours, même lorsque nous sommes tournés, dans la perception, vers le singulier. En d'autres termes : la conscience de cet univers est toujours présente (*mitbewusst*) dans l'unité d'une conscience, qui peut elle-même devenir perceptive et, en fait, le devient souvent. L'ensemble du monde est ici objet de conscience sous la forme de l'infinité spatiale et temporelle qui lui est propre. A travers toutes les fluctuations de la conscience, cet univers, un et unique, — encore que ses particularités perçues ou autrement objectivées soient soumises à variation —, demeure comme le fond sur lequel se projette notre vie naturelle. Donc, en effectuant la réduction phénoménologique dans toute sa rigueur, nous gardons à titre noétique le champ libre et illimité de la vie pure de la conscience, et, du côté de son corrélatif noématique, le monde-phénomène, en tant que son objet intentionnel. Ainsi le moi de la méditation phénoménologique peut devenir en toute universalité *spectateur impartial de lui-même*, non seulement dans des cas particuliers, mais en général, et ce « lui-même » *comprend toute objectivité qui* « existe » pour lui, telle qu'elle existe pour lui. Donc il sera possible de dire : Moi, qui demeure dans l'attitude naturelle, je suis *aussi* et à tout instant moi transcendental, mais je ne m'en rends compte qu'en effectuant la réduction phénoménologique. Or, cette attitude nouvelle me fait voir que l'ensemble du monde et tout ce qui est en

général n'est pour moi que quelque chose qui « vaut » pour moi, c'est-à-dire n'existe pour moi que comme *cogitatum* de mes *cogitationes* variables et liées entre elles dans cette variation même. C'est dans cette acception seulement que je lui attribue une validité. Par conséquent, moi phénoménologue transcendental, je ne possède, comme objets de mes observations descriptives universelles — qu'elles concernent des particularisations ou des ensembles généraux, — *que des corrélatifs intentionnels de modalités de la conscience.*

16. *Digression. Nécessité, pour la réflexion « purement psychologique » comme pour la réflexion « transcendentale », de commencer par l'« ego cogito ».*

D'après ces développements, le « je suis » transcendental embrasse dans l'universalité de sa vie une multiplicité indéfinie et inachevée d'états concrets individuels. « Révéler » ces états et saisir par la description leurs structures variables, telle sera une de ses premières tâches. Il en sera de même pour les modes de « liaison » propres à ces états, qui en forment des unités complexes, jusqu'à l'unité du moi concret lui-même. Ce moi n'est concret, bien entendu, que dans l'ensemble infini et illimité de sa vie intentionnelle une qui forme une unité bien « liée », et qui implique à titre de *cogitata* les objets intentionnels corrélatifs, qui forment à leur tour des ensembles bien liés, des touts, jusques et y compris le monde phénoménal en tant que tel. Le moi concret lui-même est le sujet universel de la description. Ou, pour mieux dire : la tâche que je propose à mes méditations phénoménologiques, c'est de *me révéler moi-même* comme moi transcendental et cela *dans ma pleine concrétion*, donc *y compris* tous les objets intentionnels corrélatifs des actes de ce moi. Comme nous l'avons mentionné déjà, cette « révélation » transcendentale de mon moi a pour *parallèle* la *révélation psychologique de mon moi à lui-même*, j'entends de mon être purement psychique (âme) au sein de ma vie psychique. Mais, dans ce cas-là, cet être est « l'objet » d'une aperception naturelle, comme élément constitutif de mon être psychophysique réel (animal), donc comme élément constitutif du monde, du monde valable pour moi, naturellement.

On le voit, pour une égologie transcendentale descriptive, comme aussi pour une *psychologie de l'intériorité pure*, c'est-à-dire une psychologie descriptive basée réellement et exclusivement sur l'expérience interne (indispensable comme discipline psychologique fondamentale), il n'est de commencement possible

que par l'*ego cogito*. Étant donné l'échec de toutes les tentatives modernes pour distinguer entre théorie psychologique et théorie philosophique de la conscience, cette remarque est d'une importance capitale. Commencer par une théorie de la sensation, en cédant à l'influence de la tradition du sensualisme, encore si puissante, c'est donc se fermer l'accès à ces deux disciplines. Partir des sensations, en effet, implique une interprétation — qui semble à tort toute naturelle — de la vie psychique comme un complexus de données du sens « externe » et — à la rigueur — « interne », données pour l'unification desquelles on fera intervenir ensuite les qualités de forme (*Gestaltqualitäten*). On ajoute encore, pour réfuter l' « atomisme », que les formes (*Gestalten*) sont nécessairement impliquées dans ces données, donc que les touts sont en soi antérieurs aux parties. Mais la théorie descriptive de la conscience, si elle procède avec un radicalisme absolu, ne connaît pas de données et de touts de ce genre, sauf à titre d'idées préconçues. Le début, c'est l'expérience pure et, pour ainsi dire, muette encore, qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens. Or l'expression véritablement première, c'est celle du « je suis » cartésien; par exemple : je perçois — cette maison; je me souviens — de tel rassemblement, etc., et la tâche première et générale de la description consiste à distinguer *cogito*, d'une part, et *cogitatum* en tant que *cogitatum*, de l'autre. Mais dans quel cas et dans quelles significations différentes les données sensorielles pourront-elles être envisagées comme des éléments constitutifs de la conscience? La réponse à cette question présuppose un travail descriptif spécial de « découverte », dont la psychologie traditionnelle, à son grand dommage, s'est entièrement désintéressée. Ayant laissé dans l'obscurité les principes de sa méthode, elle a totalement perdu de vue l'immense tâche que représente la description des *cogitata* en tant que *cogitata*. Elle a perdu en même temps la notion exacte du *sens* de la description des *cogitationes* elles-mêmes, conçues comme formes de la conscience, et des tâches particulières qui incombent à cette description.

17. *Le caractère bi-latéral de l'investigation de la conscience; le caractère corrélatif de ses problèmes. Directions de la description. La synthèse, forme originelle de la conscience.*

Mais si, dès le début, nous possédons la clarté sur le point initial et les directions de nos recherches, il est possible d'en tirer, dans l'attitude transcendentale qui est la nôtre, d'importantes directives pour la position ultérieure des problèmes. Sans toucher encore au problème de l'identité du moi, on pourra caractériser le

caractère bilatéral de l'investigation de la conscience en le décrivant comme une coordination inséparable. De plus, on pourra caractériser le mode de liaison qui unit un « état » de conscience à un autre en le décrivant comme une « synthèse », forme de liaison appartenant exclusivement à la région de la conscience. Je prends, par exemple, pour objet de description la perception d'un cube. Je vois alors, dans la réflexion pure, que « ce » cube individuel m'est donné d'une façon continue comme une unité objective, et cela dans une multiplicité variable et multiforme d'aspects (modes de presentations) liés par des rapports déterminés. Ces modes ne sont pas, dans leur écoulement, une suite d'états vécus sans liaison entre eux. Ils s'écoulent, au contraire, dans l'unité d'une « synthèse », conformément à laquelle c'est toujours du même objet — en tant qu'il se présente — que nous prenons conscience. Le cube un et identique se présente de façon et sous des aspects divers : tantôt de « proximité », tantôt d' « éloignement » (*Nah- und Fernerscheinungen*), dans des modes variables, « d'ici » et « là-bas », opposés à un « ici » absolu (qui se trouve — pour moi — dans « mon propre corps » qui m'apparaît en même temps), dont la conscience, encore qu'elle reste inaperçue, les accompagne toujours. Chaque « aspect » que retient l'esprit, par exemple « ce cube-ci dans la sphère de proximité », se révèle à son tour comme unité synthétique d'une multiplicité de modes de présentation correspondants. L'objet proche (*das Nahding*) peut se présenter comme « le même » mais sous telle ou telle « face » ; il peut y avoir variation non seulement des « perspectives visuelles », mais des phénomènes « tactiles », « acoustiques » et autres « modes de présentation », comme nous pouvons l'observer en donnant à notre attention la direction convenable. Si maintenant, dans la description de ce cube, nous considérons spécialement tel de ses caractères, par exemple sa forme, sa couleur, ou une de ses surfaces prise à part, ou encore la forme carrée de cette surface, ou sa couleur à part, et ainsi de suite, le même phénomène se répète. Toujours ledit caractère se présente comme « unité » de « multiplicités » qui s'écoulent. Dans la vision dirigée sur l'objet, nous aurons, par exemple, une forme ou une couleur qui reste identiquement la même. Dans l'attitude réflexive, nous aurons les aspects ou « apparences » correspondants, modalités d'orientation, de perspective, etc., qui se succèdent en une suite continue. Chacun de ces « aspects », considéré en lui-même, par exemple la forme ou la nuance en elle-même, est, de plus, *représentation de* sa forme, *de* sa couleur, etc. Ainsi le *cogito* a conscience *de* son *cogitatum* non pas en un acte non différencié, mais en une « structure de multi-

plicités » à caractère noétique et noématique bien déterminé, structure coordonnée de façon essentielle à l'identité de ce *cogitatum* déterminé.

Les descriptions faites pour la perception sensible, nous pouvons les faire parallèlement pour toutes les modalités de l'intuition, et leurs *cogitata* corrélatifs (tel, par exemple, le souvenir reproducteur d'une intuition ancienne, et l'attente qui guette d'avance une intuition à venir). L'objet remémoré apparaît, lui aussi, sous diverses faces, dans diverses perspectives, etc. Comme on s'en rend compte lorsqu'on en entreprend l'exécution, ces descriptions vont extrêmement loin. Mais, pour pouvoir différencier les modalités de l'intuition (par exemple le donné de la mémoire et celui de la perception), la description devrait faire appel à des dimensions nouvelles. Un fait général subsiste néanmoins, qui vaut pour toute conscience en général, entendue comme « conscience de quelque chose ». Ce quelque chose, à savoir son « objet intentionnel comme tel » qui est « en elle », nous en avons conscience comme d'une unité identique d'une multiplicité de modalités de conscience noémato-noétiques, peu importe qu'il s'agisse de modalités intuitives ou non.

Une fois que la tâche phénoménologique d'une description concrète de la conscience a été bien prise en main, nous voyons s'ouvrir à nous de véritables mondes de faits. Jamais ces faits n'avaient été étudiés avant l'apparition de la phénoménologie. — Tous ces faits peuvent aussi être appelés « faits de la structure synthétique », appelés ainsi parce qu'ils confèrent l'unité noémato-noétique non seulement aux *cogitationes* particulières (prises en elles-mêmes, comme des touts synthétiques concrets), mais la leur confèrent aussi dans leur rapport avec d'autres.

La « démonstration » (*Aufweisung*) que le *cogito*, c'est-à-dire l'état intentionnel, est conscience *de* quelque chose n'est rendue féconde que par l'élucidation du caractère originel de cette synthèse. C'est dire que seule cette « démonstration » rend féconde l'importante découverte de Franz Brentano, à savoir que l'intentionalité est le caractère descriptif fondamental des « phénomènes psychiques ». Seule elle permet de dégager réellement la méthode d'une science descriptive de la conscience, tant philosophique et transcendentale que psychologique.

18. *L'identification, forme fondamentale de la synthèse. La synthèse universelle du temps transcendental.*

Examinons la forme fondamentale de la synthèse, à savoir celle

de l'identification. Elle se présente d'abord comme synthèse d'une portée universelle s'écoulant *passivement*, sous forme de la *conscience interne continue du temps*. Tout état vécu a sa durée vécue. S'il s'agit d'un état de conscience dont le *cogitatum* est un objet du monde — comme dans la perception du cube —, il y a lieu de distinguer la durée objective qui apparaît (par exemple, celle de ce cube) de la durée « interne » du processus de la conscience (par exemple, celle de la perception du cube). Celle-ci s' « écoule » en des périodes et des phases temporelles qui sont siennes, et qui sont elles-mêmes des présentations, se modifiant d'une façon continue, *du* seul et même cube. *Leur unité est celle d'une synthèse.* Elle n'est pas une simple *liaison* continue de *cogitationes* pour ainsi dire extérieurement accolées les unes aux autres, mais elle est une unité *de conscience une*, et dans cette conscience se *constitue* l'unité d'une entité (*Gegenständlichkeit*) intentionnelle, précisément comme étant la même entité se présentant de manières variées et multiples. L'existence réelle d'un monde, — donc celle du cube ici présent — est mise, par l'ἐποχή, « entre parenthèses »; mais le cube donné apparaissant comme un et identique est toujours « immanent » au courant de conscience, est descriptivement « en » lui, comme l'est descriptivement le caractère d'être « identiquement le même ». Cette immanence à la conscience a un caractère tout particulier. Le cube n'est pas contenu dans la conscience à titre d'élément réel, il l'est « idéalement » comme objet intentionnel, comme ce qui apparaît ou, en d'autres termes, comme son « sens objectif » immanent. L'objet de la conscience, qui garde son identité « avec lui-même » pendant que s'écoule la vie psychique, ne lui vient pas du dehors. Cette vie elle-même l'implique à titre de *sens*, c'est-à-dire d' « opération intentionnelle » (*intentionale Leistung*) de la synthèse de la conscience.

Mais le même cube — le même pour la conscience — peut être présent à la conscience (en même temps ou successivement), en des modes de conscience *séparés* et très différents, par exemple dans des perceptions, souvenirs, attentes, jugements de valeur, etc., isolés les uns des autres. Là encore c'est une synthèse qui réalise la conscience de l'identité dans l'unité d'une conscience, dépassant et embrassant ses états isolés, et rend ainsi possible toute connaissance de l'identité.

Mais finalement, en ce sens, toute conscience — (par exemple, toute conscience que nous pouvons avoir d'une multiplicité, d'une relation, etc.) — où du non-identique est perçu par la conscience comme un ensemble, peut être qualifiée de synthèse, constituant synthétiquement — ou, dirons-nous encore, *syntaxiquement*, — le

cogitatum qui lui est propre (multiplicité, relation, etc.), que cette opération syntaxique soit à caractériser d'ailleurs comme une pure passivité ou comme une activité du moi. Même les contradictions et les incompatibilités sont des formes de « synthèses », encore que d'une tout autre espèce.

Mais la synthèse n'est pas seulement le propre de chaque état de conscience individuel, et elle ne lie pas seulement par occasion des états individuels à d'autres Au contraire, nous l'avons dit dès le début, toute la vie psychique dans son ensemble est unifiée de manière synthétique. Il s'ensuit que cette vie est un *cogito* universel, qui embrasse de manière synthétique tous les états de la conscience individuels pouvant émerger de cette vie, et qui a son *cogitatum* universel, fondé de manières différentes dans de multiples *cogitata* particuliers. Mais ce fait d'être fondé ne doit pas s'entendre dans le sens de la succession temporelle, d'une genèse ; car chaque état individuel que nous pouvons concevoir n'émerge que sur le fond d'une conscience globale, unifiée, qu'il présuppose toujours. Le *cogito* universel, c'est la vie universelle elle-même dans son unité et sa totalité indéfinies et illimitées. C'est parce qu'elle apparaît toujours comme une totalité qu'on peut l' « observer » de la manière expresse dans des actes perceptifs de l'attention, et qu'on peut en faire le thème d'une connaissance universelle. *La forme fondamentale* de cette synthèse universelle, qui rend possibles toutes les autres synthèses de la conscience, est *la conscience immanente du temps*. Corrélativement lui correspond la durée immanente elle-même, en vertu de laquelle tous les états du moi, accessibles à la réflexion, doivent se présenter comme ordonnés dans le temps — simultanés ou successifs, — ayant un commencement et une fin dans le temps, au sein de l'horizon infini et permanent du temps immanent « lui-même ». La distinction entre la conscience du temps et le temps lui-même peut aussi s'exprimer comme une distinction entre *l'état de conscience* intra-temporel (respectivement sa *forme temporelle*) et ses *modes temporels d'apparition*, en tant que « multiplicités » correspondantes Étant donné que ces modes de présentation de la conscience temporelle interne sont eux-mêmes des « états intentionnels », ils doivent nécessairement — dans la réflexion — se présenter à leur tour comme des durées. Nous rencontrons ici une particularité fondamentale et paradoxale de la vie de la conscience, qui semble ainsi être affectée d'une régression à l'infini. L'élucidation de ce fait et sa compréhension créent des difficultés extraordinaires. Mais, quoi qu'il en soit, ce fait est évident, voire apodictique, et il désigne un des côtés du merveilleux

« être pour soi-même » de l'*ego*, à savoir en premier lieu que la vie de la conscience *se rapporte intentionnellement à elle-même*.

19. *Actualité et potentialité de la vie intentionnelle.*

La multiplicité inhérente à l'intentionalité de tout *cogito*, — et de tout *cogito* se rapportant au monde du seul fait qu'il a conscience non seulement d'un monde, mais aussi de lui-même, en tant que *cogito* dans la conscience immanente du temps, — cette multiplicité n'est pas épuisée par la description des *cogitata* actuels. Au contraire, chaque actualité implique ses potentialités propres. Celles-ci, loin d'être des possibilités absolument indéterminées, sont, quant à leur contenu, intentionnellement *pré-tracées* dans l'état actuel lui-même. Elles ont en plus le caractère de « devoir être réalisées par le moi ».

Ceci désigne un *nouveau trait essentiel de l'intentionalité*. Chaque état de conscience possède un « horizon » variant conformément à la modification de ses connexions avec d'autres états et avec ses propres phases d'écoulement. C'est un *horizon intentionnel, dont le propre est de renvoyer* à des potentialités de la conscience qui appartiennent à cet horizon même. Ainsi, par exemple, dans chaque perception extérieure, les côtés de l'objet qui sont « réellement perçus » renvoient aux côtés qui ne le sont pas encore et ne sont qu'anticipés dans l'attente d'une façon non-intuitive comme aspects « à venir » dans la perception. C'est là une « protention » continuelle qui, pour chaque nouvelle phase perceptive, prend un sens nouveau. De plus la perception possède des horizons qui embrassent d'autres possibilités perceptives, j'entends les possibilités que nous *pourrions* avoir, si, *activement*, nous donnions au cours de la perception une autre direction, si, par exemple, au lieu de tourner les yeux de cette manière, nous les tournions autrement, si nous faisions un pas en avant ou sur le côté, et ainsi de suite. Dans le souvenir correspondant nous retrouvons toutes ces variations en une certaine modification; ainsi j'ai conscience que j'eusse pu, alors, percevoir d'autres côtés que ceux que j'ai vus en fait, — *si*, évidemment, j'avais autrement dirigé mon activité perceptive. De plus — et nous allons ici combler une lacune — à chaque perception appartient toujours un halo de perceptions passées, qu'il faut concevoir comme une potentialité de souvenirs susceptibles d'être rappelés, et à chaque souvenir lui-même appartient, en tant que « halo », l'intentionalité médiate et continue de souvenirs possibles (réalisables par moi activement), souvenirs qui s'échelonnent jusqu'à l'instant de ma perception actuelle. Partout ici se mêle à ces possibilités un « je puis » et un « j'agis », un « je

puis agir autrement que je n'agis en fait », — peu importe, d'ailleurs, les inhibitions toujours possibles qui peuvent enrayer cette « liberté », comme toute « liberté » en général.

Les « halos » ou « horizons » sont des potentialités *pré-tracées*. Nous dirons aussi *qu'on peut interroger chaque horizon sur « ce qui est impliqué en lui »*, qu'on peut l'*expliciter*, *dévoiler* les potentialités éventuelles de la vie psychique. Or, justement par là nous dévoilons aussi *son sens objectif* qui n'est jamais qu'indiqué dans le *cogito* actuel et n'est jamais présent que d'une manière implicite. Ce sens objectif, c'est-à-dire le *cogitatum* en tant que *cogitatum*, ne se présente jamais comme *définitivement donné*; il ne *s'éclaire* qu'à mesure que s'explicite l'horizon et les horizons nouveaux (et cependant prétracés) qui se découvrent sans cesse. Certes, ce « tracé » lui-même est toujours imparfait, mais il a, en dépit de son *indétermination*, une certaine *structure de détermination* (*Struktur der Bestimmtheit*). Ainsi le cube — vu d'un côté — ne « dit » rien sur la détermination concrète de ses côtés non visibles; néanmoins il est d'avance « saisi » comme cube, puis en particulier comme coloré, rugueux, etc., chacune de ces déterminations laissant toujours d'autres particularités dans l'indétermination. Ce « laisser dans l'indétermination » des particularités, — antérieurement aux déterminations effectives plus précises qui, peut-être, n'auront jamais lieu, — est un moment contenu dans la conscience perceptive elle-même; il est précisément ce qui constitue l' « horizon ».

C'est par le progrès réel de la *perception* — opposée au simple « éclaircissement » par des « représentations » anticipantes — que s'effectue la détermination plus précise, en confirmant ou en infirmant les « anticipations », mais toujours impliquant de nouveaux « horizons », et ouvrant des perspectives nouvelles. A toute conscience qui est conscience *de* quelque chose appartient donc cette propriété essentielle : non seulement elle peut, d'une manière générale, se transformer dans des modes de conscience toujours nouveaux, tout en restant conscience d'un objet *identique*, objet intentionnellement inhérent, comme sens objectif identique, à ses modes dans l'unité de la synthèse, mais toute « conscience de quelque chose » peut le faire et ne peut le faire que dans et par ces horizons d'intentionalité. L'objet est pour ainsi dire un *pôle d'identité*, donné toujours avec un « sens » « pré-conçu » et « à » réaliser. Il est, dans chaque moment de la conscience, *l'index d'une intentionalité noétique lui appartenant de par son sens, intentionalité qu'on peut rechercher, et qui peut être explicitée*. Tout cela est accessible à l'investigation concrète.

20. *L'originalité de l'analyse intentionnelle.*

On voit que *l'analyse de la conscience*, entendue comme analyse intentionnelle, *diffère totalement de son analyse au sens ordinaire et naturel du terme.* La vie de la conscience, avons-nous déjà dit, n'est pas un simple tout composé de « données », susceptible, par conséquent, d'être « analysé » et, en un sens très large, divisé en *éléments* primaires ou secondaires, auquel cas on rangerait les formes d'unité (les « qualités de forme », *die Einheitsformen*, *Gestaltqualitäten*) parmi les éléments secondaires. Certes, l'*analyse intentionnelle*, — dans certaines recherches, — nous mène *aussi* à des divisions, et là le terme d' « analyse » pourra servir encore. *Mais son opération originale est de dévoiler les potentialités « impliquées »* dans les actualités (états actuels) de la conscience. Et c'est par là que s'opérera, au point de vue noématique, l'*explicitation*, la *précision* et l'*élucidation* éventuelle de ce qui est « signifié » par la conscience, c'est-à-dire de son *sens* objectif.

L'analyse intentionnelle se laisse guider par une évidence fondamentale : tout *cogito*, en tant que conscience, est, en un sens très large, « signification » de la chose qu'il vise, mais cette « signification » *dépasse* à tout instant ce qui, à l'instant même, est donné comme « explicitement visé ». Il le dépasse, c'est-à-dire qu'il est gros d'un « plus » qui s'étend au delà. Dans notre exemple, chaque phase de la perception n'était qu'un aspect de l'objet « lui-même », en tant que visé dans la perception. *Ce dépassement de l'intention dans l'intention elle-même*, inhérent à toute conscience doit être considéré comme essentiel (*Wesensmoment*) à cette conscience. Mais le fait que le « dépassement » de la signification actuelle se rapporte au « même » objet, se « révèle » dans l'évidence de pouvoir préciser notre intention et, finalement, de la « remplir » intuitivement au moyen de perceptions ultérieures ou de souvenirs que je puis effectuer moi-même.

Or l'activité du phénoménologue ne se borne pas à une description « naïve » de l'objet intentionnel comme tel ; il ne se contente pas de l'observer directement, d'expliciter ses caractères, ses parties et ses propriétés. S'il en était ainsi, l'intentionalité, qui constitue la conscience intuitive ou non intuitive ainsi que l'observation explicitante elle-même, resterait « anonyme ». En d'autres termes, on n'apercevrait ni les mulitplicités noétiques de la conscience, ni leur unité synthétique, en vertu de laquelle nous pouvons avoir conscience du « même » objet intentionnel déterminé que nous avons pour ainsi dire devant nous en tant que signifié de telle ou telle façon. De même resteraient voilées toutes les opérations cons-

titutives la tentes, grâce auxquelles (si l'observation se prolonge par l'explicitation) nous sommes à même de trouver dans des choses, — comme « caractère », « partie », « propriété » — une explicitation du sens objectif de l'intention, ou bien de les saisir intuitivement comme ce que nous avons implicitement visé. Quand le phénoménologue étudie toute entité (*alles Gegenständliche*) et tout ce qu'on y peut découvrir, exclusivement comme « *correlatum* de la conscience » (*Bewusstseinskorrelat*), il l'observe et la décrit non seulement en elle-même, et non seulement en la rapportant au moi correspondant, c'est-à-dire à l'*ego cogito* dont elle est le *cogitatum*. Au contraire, son regard réflexif pénètre la vie anonyme de la pensée, « découvre » les phases (*Verlaufe*) synthétiques déterminées des divers modes de conscience, et les modes plus reculés encore de la structure du moi (*des ichlichen Verhaltens*), qui font saisir le sens de ce qui est intuitivement ou non intuitivement « signifié » par — ou présent pour — le moi. Ou encore, qui font comprendre comment la conscience, d'elle-même et en vertu de telle structure intentionnelle, fait que, nécessairement, tel objet « existant » ou « ainsi qualifié » lui soit conscient et que se trouve en elle tel « sens » déterminé. Le phénoménologue étudiera ainsi dans le cas de la perception spatiale — en faisant abstraction, d'abord, de tous les prédicats de « signification » et en se tenant purement à la *res extensa* — les « objets visuels » variables et les autres « objets sensoriels », en tant qu'ils sé donnent en eux-mêmes comme des présentations *de* cette même *res extensa*. Il étudiera pour chacune d'elles les variations de perspective, puis, concernant leurs modes de présence (d'être donné, *Gegebenheitsweisen*) temporels, dans la perception, le souvenir, et la mémoire immédiate; enfin, du côté du moi, les modes d'attention, et ainsi de suite. Remarquons cependant que l'interprétation phénoménologique du perçu comme tel n'est pas liée à l'explicitation perceptive de ce même perçu quant à ses propriétés, telle qu'elle s'accomplit au cours de la perception réelle. L'explicitation phénoménologique élucide ce qui est « impliqué » par le *sens* du *cogitatum* sans être intuitivement donné (par exemple l' « envers » de l'objet), en se représentant les perceptions potentielles qui rendraient le non-visible visible. Ceci s'applique en général à toute analyse intentionnelle. En tant qu'intentionnelle, elle *dépasse les états singuliers qui sont objets de l'analyse*. En explicitant leurs horizons corrélatifs, elle place les états anonymes extrêmement variés dans le champ de ceux qui jouent un rôle « constitutif » pour la formation du sens objectif du *cogitatum* en question. Il s'agit donc non-seulement des états vécus actuels, mais aussi des états *potentiels*,

qui sont *impliqués*, *dessinés*, *pré-tracés* dans l'intentionalité des états actuels, et qui portent le caractère évident d'en expliciter le sens implicite. De cette manière seulement le phénoménologue peut se rendre compte *comment* et *dans quels modes* déterminés de ce courant de conscience des *unités objectives* (*des objets*) *fixes et permanentes* peuvent devenir conscientes. C'est en particulier ainsi seulement qu'il peut comprendre *comment* cette merveilleuse opération, à savoir la « constitution » d'objets identiques, se réalise *pour chaque catégorie d'objets*, c'est-à-dire quel est l'aspect pour chacune d'elles de la vie de la conscience constituante, et quel est l'aspect qu'elle doit avoir conformément aux modifications noétiques et noématiques corrélatives du même objet. Par conséquent, le fait que la structure de toute intentionalité implique un « horizon » (*die Horizontstruktur*), prescrit à l'analyse et à la description phénoménologiques une *méthode absolument nouvelle*. Cette méthode joue partout où conscience et objet, intention et sens, être réel et idéal, possibilité, nécessité, apparence, vérité, mais aussi expérience, jugement, évidence, etc., figurent comme des énoncés de problèmes transcendentaux et doivent être traités comme des problèmes de la « genèse » subjective.

Il est évident que, *mutatis mutandis*, tout cela vaut pour une « psychologie interne » pure, ou pour une psychologie « purement intentionnelle » qui reste sur le terrain naturel et positif. Nous avons fait ressortir, par quelques indications sommaires, qu'elle est la parallèle de la phénoménologie constitutive en même temps que transcendentale. La seule réforme véritablement radicale de la psychologie réside dans l'élaboration d'une psychologie intentionnelle. Brentano la réclamait déjà, mais il ne vit pas malheureusement ce qui fait le sens fondamental d'une analyse intentionnelle, donc de la méthode qui seule rend possible une psychologie de ce genre, puisque seule elle nous révèle les problèmes véritables et à vrai dire infinis d'une telle science.

La possibilité d'une phénoménologie de la conscience pure semble *a priori* assez douteuse. Les phénomènes de la conscience n'appartiennent-ils pas au domaine du *flux héraclitéen* ? Il serait vain, en effet, de vouloir procéder ici par une méthode de formation de concepts et de jugements analogue à celle qui est de mise dans les sciences objectives. Ce serait folie de vouloir définir un état de conscience comme un objet identique et de se fonder pour cela sur l'expérience, ainsi que pour un objet de la nature, donc, au fond, avec la présomption idéale de pouvoir l'expliquer en le réduisant à des éléments identiques, saisissables par des concepts fixes. Ce n'est pas en vertu d'une imperfection inhérente à notre faculté de con-

naître que les états de conscience n'ont pas de relations et d'éléments derniers, qui soient susceptibles d'une définition fixe par des concepts; cela leur manque *a priori*, et la tâche de définir approximativement de tels éléments par des concepts fixes ne saurait raisonnablement se poser. L'idée d'une analyse intentionnelle n'en subsiste pas moins à bon droit. Car le flux de la synthèse intentionnelle, synthèse qui, dans toute conscience, crée l'unité et constitue noématiquement et noétiquement l'unité du sens objectif, est le règne *de structures typiques, de nature essentielle, susceptibles d'être serrées en des concepts rigoureux.*

21. *L'objet intentionnel, « guide transcendental ».*

La structure la plus générale qui, en tant que forme, embrasse tous les cas particuliers, est désignée par notre schéma général *ego-cogito-cogitatum.* A elle se rapportent les descriptions très générales que nous avons tenté de faire de l'intentionalité, de sa synthèse propre,... etc. Dans la singularisation et la description de cette structure, l'*objet intentionnel* situé du côté du *cogitatum* joue — pour des raisons faciles à saisir — le rôle d'un *guide transcendental*, partout où il s'agit de découvrir les types multiples de *cogitationes* qui, en une synthèse possible, le contiennent en tant qu'état de conscience d'un même objet. Le point de départ est nécessairement l'objet « simplement » donné; de là, la réflexion remonte au mode de conscience correspondant et aux horizons de modes potentiels impliqués dans ce mode, puis aux autres modes d'une vie de conscience possible dans lesquels l'objet pourrait se présenter comme « le même ». Si, restant encore dans le cadre de la *généralité formelle*, nous concevons un objet en général à titre de *cogitatum*, sans nous lier par un contenu déterminé, et si dans cette généralité nous le prenons pour « guide », la multiplicité des modes de conscience possibles qui se rapportent à un même objet — c'est-à-dire la structure formelle générale (*der formale Gesamttypus*), — se scinde en une série de *structures types* noémato-noétiques *spéciaux* et rigoureusement différenciés. On peut ranger parmi ces structures types de l'intentionalité la perception, la mémoire immédiate, le souvenir, l'attente préperceptive, la désignation symbolique, l'exemplification analogique,... etc. Ces types d'intentionalité appartiennent *à tout objet concevable*, comme aussi les types de coordination synthétique qui leur correspondent. Tous ces types se particularisent à leur tour, dans toute leur composition noémato-noétique, sitôt que nous déterminons l'objet intentionnel. Les déterminations pourront être d'abord

logiques formelles (*ontologiques formelles*), donc être des modes du « quelque chose » en général, tel, par exemple, le singulier, l'individuel, le général, la pluralité, le tout, la relation,... etc. Ici apparaît aussi la différence radicale entre *entités réelles*, en un sens *large*, et entités *catégorielles*. Celles-ci manifestent une origine qui provient d' « opérations » et d'une activité du moi qui les élabore et les construit pas à pas ; celles-là montrent qu'elles ont leur origine dans les opérations d'une synthèse purement passive. Ailleurs, nous avons les déterminations *ontologiques matérielles*, partant du concept de l'individu réel, concept qui se scinde en ses *domaines réels*, tels, par exemple, qu'objet spatial (pur et simple), être animal,... etc., ce qui entraîne pour les déterminations logiques formelles correspondantes — telles que : qualité réelle, pluralité, relations réelles,... etc., — des particularisations corrélatives.

Chaque type qui se dégage ainsi doit être étudié quant à sa structure noémato-noétique ; il doit être systématiquement interprété et explicité selon les modes de son flux intentionnel et selon ses « horizons » typiques et leurs implications,... etc. Si l'on fixe un objet quelconque dans sa forme ou sa catégorie, et si l'on maintient continuellement en évidence son identité à travers les variations des modes de conscience, on s'aperçoit que ces modes, si ondoyants qu'ils puissent être et si insaisissables qu'en soient les derniers éléments, ne sont pas, cependant, fortuitement ou arbitrairement variables. Ils demeurent toujours *liés à une structure typique* qui est toujours la même et qui ne peut être brisée, tant qu'il doit s'agir d'une conscience de telle entité déterminée, et tant que l'évidence de son identité à travers la variation des modes de conscience doit pouvoir se maintenir.

La théorie transcendentale aura pour tâche d'expliciter systématiquement ces structures typiques. Si cette théorie prend pour guide une généralité objective (*eine gegenständliche Allgemeinheit*), et s'en tient à cette généralité, elle s'appelle théorie de la constitution transcendentale de l'objet en général en tant qu'objet d'une forme ou d'une catégorie ou, à un degré suprême, d'une région donnée.

Ainsi naissent, distinctes d'abord, diverses théories transcendentales : une théorie de la perception et des autres types d'intuition, une théorie de la signification, du jugement, de la volonté,... etc. Mais ces théories se coordonnent et s'unifient lorsqu'il s'agit d'élucider les connexions synthétiques supérieures, et toutes, elles jouent leur rôle dans l'élaboration de la théorie constitutive *générale et formelle* d'un *objet en général* ; en d'autres termes, d'un

horizon libre d'objets possibles en général, en tant qu'objets d'une conscience possible.

Viennent ensuite des théories transcendentales constitutives qui ne sont pas formelles. Elles se rapportent, par exemple, à des objets, spatiaux en général, pris individuellement ou dans la connexion univérselle d'une nature, à des êtres psychophysiques, hommes, communautés sociales, objets de culture, enfin à un monde objectif en général, en tant que monde d'une conscience possible et, transcendentalement, comme se constituant en tant qu'objet de la conscience dans l'*ego* transcendental. Tout ceci, naturellement, dans l'attitude rigoureusement maintenue de l'ἐποχή transcendentale.

Mais il ne doit pas nous échapper que les types des objets réels et idéaux, objets dont nous avons une conscience « objective », ne sont pas les seuls guides possibles dans les recherches d'ordre « constitutif », c'est-à-dire dans des recherches qui se proposent de décrire la structure universelle des modes de conscience possibles de ces objets. *Les structures typiques propres aux objets purement subjectifs* et à tous les états vécus immanents eux-mêmes peuvent également jouer ce rôle, dans la mesure où ils ont, individuellement et universellement, leur « constitution » propre en tant qu'objets de la conscience interne du temps. A tous ces égards on voit se poser des *problèmes* qui touchent soit des espèces d'objets considérées *individuellement*. soit leur *universalité*. Ces derniers concernent le moi dans l'universalité de son être et de sa vie, par rapport à l'universalité corrélative de ses objets. Si nous prenons pour guide transcendental le monde objectif et un, il nous renvoie à la synthèse des perceptions objectives qui englobe l'unité de toute notre vie, ainsi qu'à celle des autres intuitions objectives possibles, synthèse en vertu de laquelle le monde est à tout instant présent à la conscience comme unité et peut en devenir l'objet. Il s'ensuit que le monde est un problème égologique à caractère universel ; il en est de même, dans l'orientation purement immanente, pour l'ensemble de la vie de la conscience dans sa durée immanente.

22. *L'idée de l'unité universelle de tous les objets, et le problème de leur élucidation constitutive.*

Dans des recherches transcendentales coordonnées à un même sujet, des types d'objets nous ont servi de « guides ». Dans la réduction phénoménologique, nous avions saisi ces types à titre de *cogitata* purs, sans nous inspirer des « pré-jugés » d'un système de concepts scientifiques admis d'avance. Car les multi-

plicités de la conscience qui sont « constituantes » — c'est-à-dire celles qui sont ou qui peuvent être ramenées à l'unité de la synthèse dans le même, — sont *liées*, quant à la possibilité d'une telle synthèse, par des conditions non accidentelles, mais *essentielles*. Elle sont donc soumises à des *principes*, en vertu desquels les recherches phénoménologiques, au lieu de se perdre dans des descriptions sans lien entre elles, s'ordonnent par des raisons immanentes. *Chaque objet en général* (et aussi tout objet immanent) correspond à *une règle de structure* (*eine Regelstruktur*) *du moi transcendental*. En tant que représentation de ce moi, et quelque conscience qu'en ait celui-ci, l'objet désigne aussitôt une règle universelle pour d'autres *possibilités* de conscience du même objet et de possibilités pré-déterminées par essence. Il en est ainsi pour tout objet « concevable », pour tout ce que nous pouvons concevoir comme représenté. La subjectivité transcendentale n'est pas un chaos d'états intentionnels. Elle n'est pas davantage un chaos de types de structure constitutifs, dont chacun serait ordonné en lui-même par son rapport à une espèce ou forme d'objets intentionnels. Autrement dit : la *totalité* des objets et types d'objets que je puis concevoir, ou, pour parler en langage transcendental, que le moi transcendental peut concevoir, n'est pas un chaos, mais un ensemble ordonné ; de même, corrélativement, la totalité des types des multiplicités indéfinies (de phénomènes) liées noétiquement et noématiquement, qui correspondent aux types d'objets.

Ceci nous fait prévoir une *synthèse constitutive universelle*, où toutes les synthèses jouent de concert suivant un ordre déterminé, et qui embrasse par conséquent toutes les entités réelles et possibles, en tant qu'elles existent pour le moi transcendental, et, corrélativement, tous les modes de conscience correspondant, réels ou possibles. En d'autres termes, une tâche formidable se dessine, qui est celle *de toute la phénoménologie transcendentale*. Cette tâche, la voici : dans l'unité d'un ordre systématique et universel, et en prenant pour guide mobile le *système de tous les objets d'une conscience possible*, — système qu'il s'agira de dégager par degrés — et, dans ce système, celui de leurs catégories formelles et matérielles, *effectuer toutes les recherches phénoménologiques en tant que recherches constitutives*, en les ordonnant *systématiquement* et rigoureusement les unes par rapport aux autres.

Mais disons plutôt qu'il s'agit ici d'une *idée régulative* infinie. Le système — que nous posons dans une anticipation évidente — d'objets possibles donnés à une conscience possible, ce système est lui-même une idée (mais non une invention ou une fiction) qui nous fournit un principe d'ordre pratique. Ce principe nous

permet de relier entre elles les théories constitutives relativement achevées, en élucidant non seulement les horizons immanents inhérents aux objets de la conscience, mais aussi ceux qui renvoient vers le dehors, vers des formes essentielles de liaison. Il est vrai que les problèmes qui se posent lorsque l'on prend pour guides — pourtant limités — les types individuels d'objets, sont d'une complication extrême et nous mènent, pour peu qu'on les approfondisse, à des recherches fort complexes. C'est le cas, par exemple, de la théorie transcendentale de la constitution d'un objet spatial, voire de celle d'une nature en général, de l'animalité, de l'humanité en général, de la culture en général.

TROISIÈME MÉDITATION

Les problèmes constitutifs. Vérité et réalité.

23. *Précision du concept de constitution transcendentale par l'introduction des notions « raison » et « irraison ».*

Jusqu'ici nous avons entendu par « constitution phénoménologique » la constitution d'un objet intentionnel en général. Elle embrassait l'ensemble *cogito-cogitatum* dans toute son ampleur. Nous allons maintenant tenter de différencier son domaine selon ses structures, pour élaborer *un concept plus précis de ce que nous appelons constitution.* Jusqu'ici la question de savoir s'il s'agissait d'objets réels ou irréels, d'objets possibles ou impossibles, ne jouait aucun rôle. Or, du fait que nous nous sommes abstenu de porter un jugement sur l'existence ou l'inexistence du monde (et de toute autre objectivité donnée), nous n'avons pas, par là même, abandonné cette différence. Cette différence constitue, au contraire, rangée sous les notions très générales de « raison » et d' « irraison », considérées comme corrélatives de l'« être » et du « non-être », un sujet universel de la phénoménologie. Par l'ἐποχή nous réduisons le donné réel à la simple « intention » (*cogito*) et à l'objet intentionnel pris purement comme tel. C'est à cet objet intentionnel que se rapportent les prédicats « être » et « non-être » et leurs variantes modales ; ils se rapportent non à des objets purs et simples, mais au *sens objectif.* A *l'intention* (= à l'acte) se rapportent les prédicats *vérité* (*justesse*) et *fausseté*, encore qu'en un sens extrêmement large. Ces prédicats ne sont pas contenus simplement comme « données phénoménologiques » dans les états ou les objets intentionnels eux-mêmes ; néanmoins ils ont leur « origine phénoménologique ». Parmi les multiplicités de modes de conscience synthé-

tiquement liés, qui existent pour chaque objet de n'importe quelle catégorie, et dont on peut étudier la structure phénoménologique typique, on peut faire une distinction. On y trouve, d'une part, des synthèses qui manifestent d'une manière évidente, — quant à leur sens final, — leur conformité au type de structure en question et, par là même, confirment et vérifient l'intention ou le sens objectif donné ; il y en a, au contraire, d'autres qui l'infirment et le détruisent d'une façon aussi évidente. Alors, *corrélativement*, l'objet de l'intention possède le caractère évident d'être un objet « qui est » ou « *qui n'est pas* » (c'est-à-dire dont l'être est nié, « biffé »). Ces cas de synthèse sont des intentio-nalités d'ordre plus élevé qui, en disjonction exclusive, divisent tout le domaine du « sens objectif ». Ce sont des actes et des *correlata* de la « raison », essentiellement réalisables par le moi transcendental. La raison *n'est pas une faculté ayant le caractère d'un fait accidentel* ; elle n'englobe pas sous sa notion des faits accidentels, mais elle est *une forme de structure universelle et essentielle de la subjectivité transcendentale en général*.

« Raison » renvoie à des possibilités de confirmation et « vérification », et celles-ci, en fin de compte, renvoient à l'évidence, que ce soit l'évidence acquise ou à acquérir. Nous avons déjà dû parler de ces évidences au commencement de nos méditations, lorsque, en toute naïveté, il nous fallait encore *chercher* nos directives méthodiques, lorsque nous n'étions pas encore sur le terrain phénoménologique proprement dit. Nous allons maintenant faire de l'évidence l'objet de notre recherche phénoménologique.

24. *L'évidence en tant que donnée originaire. Ses variantes.*

Évidence désigne, au sens très large, *un phénomène général et dernier* de la vie intentionnelle. Elle s'oppose alors à ce qu'on entend d'habitude par « avoir conscience de quelque chose », cette conscience-là pouvant *a priori* être « vide », — purement abstraite, symbolique, indirecte, non-expresse. L'évidence est un mode de conscience d'une distinction particulière. En elle, une chose, un « état de chose », une généralité, une valeur, etc., *se présentent eux-mêmes, s'offrent et se donnent « en personne »*. *Dans ce mode final* (*Endmodus*), *la chose est « présente elle-même »*, donnée « dans l'intuition immédiate », *originaliter*. Pour le moi cela signifie qu'il vise quelque chose non pas confusément, par des pré-notions vides, mais qu'il est tout près de la chose elle-même, qu'il « la saisit, la voit et la manie ». *L'expérience*, au sens vulgaire, est un cas spécial de l'évidence. Nous pouvons même dire que l'évidence, prise en général, est *expérience*, *en un sens très large et cepen-*

dant essentiel. Certes, par rapport à des objets quelconques, l'évidence n'est qu'un cas accidentel de la vie de la conscience. Néanmoins ce cas désigne une possibilité, qui est le but vers la réalisation duquel tend toute intention pour tout ce qui est ou pourrait être son objet. Il désigne par conséquent *un caractère fondamental* et essentiel *de la vie intentionnelle en général.* Toute conscience en général est ou bien elle-même évidence, c'est-à-dire telle que l'objet intentionnel y est lui-même « donné », ou bien est, de par son essence, ordonnée à des évidences présentant l'objet « lui-même », donc à des synthèses de confirmation et de vérification appartenant essentiellement au domaine du « je puis ». A toute conscience vague on peut, dans l'attitude de la réduction transcendentale, poser cette question : l'objet de l'intention lui correspond-il ou peut-il lui correspondre dans le mode du « lui même », l'identité de l'objet étant sauvegardée? — Et dans quelle mesure le fait-il? Ou encore, en d'autres termes, quel aspect prendrait l'objet visé, s'il se présentait « lui-même » ?

Dans ce processus de la vérification confirmante, celle-ci peut tourner à la négation. Au lieu de l'objet visé lui-même peut apparaître un autre objet, et cela dans le mode originaire; l'intention première « échoue » alors dans sa position de l'objet et celui-ci prend de son côté le caractère de « non-existence ».

Le non-être n'est qu'une *modalité* de l'être pur et simple, de la certitude d'être, modalité à laquelle pour certaines raisons la logique donne une place de choix. Mais l'évidence prise en un sens très large est un concept corrélatif non seulement aux concepts d'« être » et de « non-être », mais encore aux autres variations modales de l'être, telles que : être possible, probable, douteux ; et, de plus, aux variations qui n'appartiennent pas à cette série et qui ont leur source dans la sphère affective et volitive, telles que « être une valeur » et « être un bien ».

25. *Réalité et quasi-réalité.*

Toutes ces différenciations se scindent, de plus, en parallèles. Elles le font en vertu d'une opposition qui traverse toute la sphère de la conscience, et, corrélativement, toutes les modalités de l'être. C'est l'opposition entre le réel et l'imaginaire (= fiction de réalité). Du côté de l'imagination surgit un concept nouveau de *possibilité*, concept général où l'on retrouve d'une façon modifiée, dans l'aspect de la simple « concevabilité » (dans l'attitude du « comme si »), tous les modes existentiels, à commencer par la simple certitude de l'existence (*Seinsgewissheit*). Cette duplication s'accomplit en des modes qui, par opposition aux modes du « réel » (tels que : être

réel, être réel probable, être réel douteux ou nul, etc.), appartiennent à des « irréalités » purement imaginaires. Ainsi s'établit une distinction corrélative entre *les modes de conscience de position* et les modes de conscience de « *quasi-position* » (du comme-si, *des Als-ob*), de l' « imagination », expression évidemment trop imprécise. A leurs modes spéciaux correspondent des modes particuliers d'évidence, — j'entends de l'évidence des objets qu'ils signifient, — *au sein même* de leurs modes d'être respectifs ainsi que des potentialités particulières de réalisation de cette évidence. C'est à ce domaine qu'appartient ce que nous désignons souvent par « *élucidation* » ou « éclaircissement » (*Klärung*). L' « éclaircissement » désigne toujours *un mode de réalisation de l'évidence*, l'établissement d'un trajet synthétique allant d'une intention confuse à une intuition « pré-figurante » correspondante (*vorverbildlichende Anschauung*), c'est-à-dire à une intuition au sens implicite de laquelle il appartient d'apporter à l'intention en question une confirmation vérifiante de sa signification existentielle et de la « remplir » d'une manière adéquate. L'intuition « préfigurante », la confirmation originaire (*Erfüllung*) nous donne non une évidence réalisante de l'*être*, mais de la *possibilité d'être* de son contenu.

26. *La réalité, considérée comme corrélatif de la vérification évidente.*

Nous n'avons touché par ces brèves remarques qu'aux *problèmes généraux formels de l'analyse intentionnelle*, ainsi qu'aux recherches — déjà très vastes et difficiles — *touchant l'origine phénoménologique des principes et des concepts fondamentaux de la logique formelle qui s'y rattachent.* Ce n'est pas tout. Ces remarques nous font entrevoir une vérité fort importante. Ces concepts, dans leur généralité ontologique formelle, sont des indices d'*une loi universelle touchant la structure de la vie de la conscience en général*, structure en vertu de laquelle seule les termes de vérité et de réalité ont et peuvent avoir un sens pour nous. En effet, si des objets « sont » pour moi au sens le plus large — objets réels, états vécus, nombres, relations, lois, théories, etc , — cela n'a tout d'abord rien à voir avec l'évidence. Cela signifie tout simplement que ces objets « valent » pour moi ; autrement dit, ils sont mes *cogitata*, et ces *cogitata* sont présents à la conscience dans le mode positionnel de la croyance.

Mais nous savons fort bien qu'il nous faudrait bientôt renoncer à les considérer comme « valables » si une synthèse d'identité évidente nous amenait à une contradiction avec un *donné évident.*

Nous savons aussi que nous ne pouvons être assuré de l'*être réel* (*des Wirklichseins*) que par la synthèse de confirmation vérifiante, la seule qui nous présente la réalité vraie. Il est clair qu'on ne peut puiser la notion de la vérité ou de la réalité vraie des objets ailleurs que dans l'*évidence*; c'est grâce à l'évidence seule que la désignation d'un objet comme *réellement existant*, vrai, légitimement valable, — de quelque forme ou espèce que ce soit, — *acquiert pour nous un sens*, et il en est de même en ce qui concerne toutes les déterminations qui — pour nous — lui appartiennent véritablement. Toute justification procède de l'évidence et par conséquent trouve sa source dans notre subjectivité transcendentale elle-même. Toute adéquation qu'on peut imaginer se forme comme une confirmation vérifiante, comme une synthèse qui nous appartient à nous, et c'est en nous qu'elle a son fondement transcendental dernier.

27. *Évidence habituelle et évidence potentielle. Qu'elles jouent un rôle constitutif du « sens » « objet existant ».*

Certes, tout comme celle de l'objet de l'intention en lui-même, l'identité de l'objet réellement existant ainsi que l'adéquation entre l'objet intentionnel comme tel et l'objet réellement existant, n'est pas un élément réel de l'évidence et de la confirmation vérifiante, en tant que phénomènes du jeu de la conscience. Il s'agit ici d'*une immanence d'ordre idéal*, qui nous renvoie à des connexions essentielles de synthèses possibles, nouvelles. *Toute évidence « crée »* pour moi *un acquis durable*. Je puis « *toujours revenir* » à la réalité perçue elle-même, en des chaînes formées par des évidences nouvelles qui seront la « reproduction » de l'évidence première. Ainsi, par exemple, dans l'évidence concernant des données immanentes, ce sera une chaîne de souvenirs intuitifs, avec l'infinité illimitée de l'horizon potentiel du « je puis toujours la reproduire à nouveau ». Sans de telles possibilités, il n'y aurait pas pour nous d'*être stable et durable*, pas de monde réel ou idéal. Chacun de ces mondes *n'est* pour nous que par l'évidence, ou par la présomption de pouvoir atteindre cette évidence et de renouveler l'évidence acquise.

Il suit de là que *l'évidence d'un acte singulier ne suffit pas pour créer pour nous un être durable*. Tout être (*jedes Seiende*), en un sens *très large*, est être « *en soi* » et a pour contre partie le « *pour moi* » *accidentel* des actes singuliers. De même toute vérité est, en ce sens très large, « vérité en soi ». Ce sens très large de l' « en soi » renvoie donc à l'évidence, non toutefois à une évidence prise comme fait vécu, mais à certaines potentialités fondées dans

le moi transcendental et sa vie propre, et d'abord à celle de l'infinité d'intentions se rapportant synthétiquement à un seul et même objet, puis aux potentialités de leur confirmation vérifiante, donc à des évidences potentielles indéfiniment renouvelables en tant que faits vécus.

28. *Évidence présomptive de l'existence du monde. Le monde, idée corrélative d'une évidence empirique parfaite.*

Les évidences ont encore un autre mode, bien plus compliqué, *de renvoyer*, pour un même objet, *à des infinités d'évidences*. Tel est le cas partout où l'objet, originairement donné en elles, l'est d'une façon *unilatérale*. Cela ne concerne rien moins que l'ensemble des évidences qui, dans l'intuition immédiate, nous représentent un monde objectif réel, aussi bien lorsqu'il s'agit de l'ensemble que lorsqu'il s'agit d'objets singuliers quelconques.

L'évidence qui correspond à ces objets est l'*expérience externe*; et l'on peut se rendre évident que de tels objets ne peuvent pas nous être donnés d'une manière autre qu'unilatérale. Ceci n'est même pas *concevable*. Mais on peut aussi se rendre évident, par ailleurs, que cette espèce d'évidence possède nécessairement un horizon d'anticipations non « remplies » encore, mais ayant besoin de l'être, donc qu'elle englobe des contenus qui ne sont objets que d'une intention signifiante, qui nous renvoie à des évidences potentielles correspondantes. Cette imperfection de l'évidence tend à diminuer dans et par la réalisation de chaînes d'actes originaires conduisant, par des passages synthétiques, d'évidence à évidence. Mais aucune synthèse concevable ne peut atteindre l'adéquation complète et achevée, et toujours elle s'accompagne de pré-intentions et de co-intentions non « remplies ». En outre, il est toujours possible que la croyance existentielle qui anime l'anticipation ne se confirme pas, que ce qui apparaît dans le mode originaire (du soi-même) ne soit pas ou soit autrement. Cependant, l'expérience externe, en ce qui concerne ses objets ainsi que toutes les réalités objectives, est, par essence, la seule instance de vérification confirmante, dans la mesure, évidemment, où l'expérience — s'écoulant passivement ou activement — a la forme d'une synthèse de concordance. L'être du monde (*das Sein der Welt*) est donc nécessairement « transcendant » à la conscience, même dans l'évidence originaire, et y reste nécessairement transcendant. Mais ceci ne change rien au fait que toute transcendance se constitue uniquement dans la vie de la conscience, comme inséparablement liée à cette vie, et que cette vie de la conscience — prise dans ce cas particulier comme conscience du monde — porte en elle-même l'unité

de sens constituant ce « monde », ainsi que celle de « ce monde réellement existant ». Seule l'explicitation des horizons de l'expérience éclaircit, en fin de compte, le sens de la « réalité du monde » et de sa « transcendance ». Elle nous montre ensuite que cette transcendance et cette réalité sont inséparables de la subjectivité transcendentale dans laquelle se constituent toute espèce de sens et toute espèce de réalité. Mais que veut dire le renvoi à des infinités concordantes d'une expérience ultérieure possible, impliquées dans chaque expérience du monde, si « être un objet réellement existant », donné « en personne » dans une évidence empirique parfaite, ne peut signifier autre chose que : être l'objet identique des intentions actuelles et potentielles dans l'unité de la conscience ? Ce renvoi signifie manifestement que l'« objet *réel* » appartenant au monde — et, à plus forte raison, le *monde lui-même*, — *est une idée* infinie, se rapportant à des infinités d'expériences concordantes et *que cette idée est corrélative à l'idée d'une évidence empirique parfaite*, d'une synthèse complète d'expériences possibles.

29. *Les régions ontologiques matérielles et formelles indices de systèmes transcendentaux d'évidences.*

On comprend maintenant quelles sont les *grandes tâches de l'auto-explication transcendendale du moi* ou de sa vie de conscience, tâches qui naissent dans et par la considération des *entités* posées et à poser dans cette vie même. Les notions « être réel » et « vérité » (dans toutes leurs modalités) désignent pour chacun des objets en général que, comme moi transcendantal, je « signifie » et puis « signifier » *une distinction des structures au sein des multiplicités infinies* de *cogitationes* réelles et possibles qui se rapportent à l'objet en question, c'est-à-dire qui ne peuvent jamais se grouper en l'unité d'une synthèse d'identité. Le terme « objet *réellement existant* » indique, au sein de cette multiplicité, *un système particulier*, à savoir celui qui comprend toutes les évidences se rapportant à lui ; et ces évidences sont liées synthétiquement de façon à s'unir en une *évidence totale*, bien que peut-être infinie. Cette évidence-là serait l'évidence absolument parfaite, qui, en fin de compte, donnerait l'objet lui-même dans toute sa richesse ; et, dans la synthèse de cette évidence, tout ce qui, dans les évidences singulières qui la fondent, est encore pré-intention vide et purement symbolique, serait adéquatement confirmé et « rempli » par l'intuition. Il s'agira, pour nous, non de réaliser cette évidence en fait, — pour tous les objets réels cela serait un but dépourvu de sens, car, comme nous l'avons dit, une évidence

empirique absolue est une « idée »; — mais d'*élucider* (*d'expliciter*) *sa structure essentielle*, ainsi que les structures essentielles des dimensions d'infinité qui constituent et composent de façon systématique sa synthèse idéale infinie. C'est une tâche formidable, mais bien déterminée. C'est celle de l'étude *de la constitution transcendentale de l'objectivité réelle*, ces termes pris en leur sens propre. A côté des recherches générales formelles qui s'en tiennent au concept logique formel (ontologique formel) de l'objet en général, — et qui, par conséquent, sont indifférentes aux déterminations matérielles des catégories particulières d'objets, — nous aurons alors, comme nous le verrons, une série de problèmes de constitution d'ordre matériel, c'est-à-dire de problèmes de constitution particuliers à chacune des catégories (régions) matérielles suprêmes.

Il faudra élaborer une *théorie constitutive de la nature physique*, toujours « donnée » et — l'un impliquant l'autre — toujours présupposée existante; — une théorie *de l'homme*, *de la société humaine*, *de la culture*,... etc. Chacune de ces notions désigne un vaste ensemble de recherches différentes, correspondant aux concepts de l'ontologie naïve, tels que : espace réel, temps réel, causalité réelle, objet réel, qualité réelle,... etc. Il s'agit chaque fois de dévoiler l'intentionalité impliquée dans l'expérience elle-même (en tant qu'elle est un état vécu transcendental); il s'agit d'une explicitation systématique des « horizons » de l'expérience, c'est-à-dire d'une explicitation des évidences possibles qui pourraient en « remplir » les intentions, et qui, à leur tour, conformément à une loi de structure essentielle, feraient renaître autour d'elles des « horizons » toujours nouveaux; et cela en étudiant continuellement les corrélations intentionnelles. Nous apercevons alors que, dans leur rapport aux objets, les unités synthétiques des évidences constituantes possèdent une structure fort complexe; par exemple, nous apercevons que, s'élevant de la base objective la plus simple, elles impliquent des échelons formés par des « objets » purement subjectifs. Ce rôle de fondement objectif dernier est toujours rempli par la durée immanente, c'est-à-dire par la vie qui s'écoule et se constitue en soi-même et pour soi-même. Éclairer la constitution de cette durée est la tâche propre de la théorie de la conscience originelle du temps, conscience qui constitue les données temporelles elles-mêmes.

QUATRIÈME MÉDITATION

30. *Les problèmes constitutifs de l'« ego » transcendental lui-même.*

Les objets n'existent pour nous et ne sont ce qu'ils sont que comme objets d'une conscience réelle ou possible. Si cette proposition doit être autre chose qu'une affirmation en l'air ou un sujet de spéculations vides, elle doit être prouvée par une explicitation phénoménologique correspondante.

Seule une recherche s'attaquant à la constitution au sens large, indiqué précédemment, et ensuite au sens plus étroit que nous venons de décrire, peut l'accomplir. Et cela, selon la seule méthode possible, conforme à l'essence de l'intentionalité et de ses horizons. Déjà les analyses préparatoires qui nous conduisent à l'intelligence du sens du problème mettent en lumière que l'*ego* transcendental (et, si l'on considère sa réplique psychologique, l'âme) est ce qu'il est uniquement en rapport avec les objets intentionnels.

A ces derniers appartiennent également des objets à existence nécessaire; et, en tant que l'*ego* se rapporte à un monde, non seulement les objets dans la sphère temporelle immanente, susceptible d'une justification adéquate, mais aussi les objets du monde qui justifient leur existence dans le déroulement concordant d'une expérience extérieure, inadéquate et présomptive. Il appartient donc à l'essence de l'*ego* de vivre toujours en des systèmes d'intentionalités et des systèmes de leurs concordances, tantôt s'écoulant dans l'*ego*, tantôt formant de potentialités stablés, pouvant toujours être réalisées. Chacun des objets que l'*ego* ait jamais visé, pensé, tout objet de son action ou de son jugement de valeur, qu'il ait imaginé et qu'il puisse imaginer — est un indice d'un tel système d'intentionalités — et n'est que le corrélatif de ce système.

31. *Le « moi » comme pôle identique des « états vécus ».*

Mais nous devons maintenant attirer l'attention sur une grande lacune de notre exposition. L'*ego* existe *pour lui-même*; il *est* pour lui-même avec une évidence continue et, par conséquent, il se *constitue continuellement lui-même comme existant*. Mais nous n'avons touché jusqu'à présent qu'à un seul côté de cette constitution de soi-même; nous n'avons dirigé notre regard que sur le *courant du cogito*. L'*ego* ne se saisit pas soi-même uniquement comme courant de vie, mais comme *moi*, moi qui vit ceci ou cela,

moi *identique* qui vit tel ou tel autre *cogito*. Nous nous sommes occupés jusqu'à présent uniquement du rapport intentionnel entre la conscience et son objet, entre le *cogito* et le *cogitatum*, et n'avons pu dégager que la synthèse par laquelle les multiplicités de la conscience réelle et possible sont « polarisées » en objets identiques, et où les objets apparaissent comme « pôles », comme unités synthétiques. Une *deuxième espèce de polarisation* se présente à nous maintenant, une *autre espèce de synthèse* qui embrasse les multiplicités particulières des *cogitationes*, qui les embrasse toutes et d'une manière spéciale, à savoir comme *cogitationes* du moi identique qui, *actif* ou *passif*, vit dans tous les états vécus de la conscience et qui, à travers ceux-ci, se rapporte *à tous les pôles-objets*.

32. *Le moi, substrat des « habitus ».*

Il faut remarquer cependant que *ce moi central n'est pas un pôle d'identité vide* (pas plus que n'importe quel objet); avec tout *acte* qu'il effectue et qui a un sens objectif *nouveau*, le moi — en vertu des lois de la « genèse transcendentale.», — acquiert une *propriété permanente nouvelle*. Si je me décide, par exemple, *pour la première fois*, dans un acte de jugement, pour l'existence d'un être et pour telle ou telle autre détermination de cet être, cet acte passe, mais je *suis* et je *reste* désormais *un moi qui s'est décidé de telle ou de telle autre manière*. « J'ai une conviction correspondante. »

Or cela ne signifie pas seulement que je me souviens ou que je pense me souvenir à l'avenir de cet acte; j'aurais pu le faire même si j'avais entre temps « perdu » cette conviction. Après avoir été « biffée » elle *n'est plus* ma conviction, mais elle l'avait été d'une manière permanente jusque-là. Tant qu'elle est valable pour moi, je peux « revenir » vers elle à plusieurs reprises et je la retrouve toujours comme mienne, comme m'appartenant en tant qu'*habitus*; je me trouve moi-même comme un moi qui *est* convaincu, comme un moi permanent déterminé par cet *habitus* persévérant. Il en est ainsi en ce qui concerne toute décision que je prends. Je me décide, l'acte vécu s'écoule, mais la décision demeure — que je m'affaisse, en devenant passif, dans le sommeil, ou que je vive d'autres actes — la décision demeure continuellement en vigueur et, corrélativement, je suis désormais déterminé d'une certaine façon; et cela aussi longtemps que je n'abandonne pas ma décision. Si la décision a pour objet une action, elle n'est pas « abandonnée » avec la réalisation de son but. Elle demeure en vigueur — dans le mode de l'accomplissement — et s'exprime ainsi : « c'est mon action et je la reconnais mienne ». Mais *je me transforme moi-*

même, moi qui persévère dans ma volonté permanente, lorsque je « biffe », lorsque je renie mes décisions et mes actes.

La persistance, la durée de ces déterminations du moi et leur « transformation spécifique » ne signifient évidemment pas que le temps immanent en soit continuellement rempli, car le moi permanent lui-même, pôle des déterminations permanentes du moi, n'est pas un état vécu, ni une continuité d'« états vécus », bien qu'il se rapporte, par de telles déterminations habituelles, au courant des « états vécus ». Tout en se constituant soi-même, comme *substrat identique de ses propriétés permanentes*, le moi se constitue ultérieurement comme un *moi-personne permanente*, au sens le plus large de ce terme qui nous autorise à parler de « personnalités » inférieures à l'homme. Et même si, en général, les convictions ne sont que relativement permanentes, même si elles ont leurs manières de « se transformer » (les positions actives se modifient : elles sont « biffées », niées, leur valeur est réduite au néant), le moi, au milieu de ces transformations, garde un « style » constant, un « caractère personnel ».

33. *La plénitude concrète du moi comme monade, et le problème de son auto-constitution.*

Du moi, pôle identique et substrat des *habitus*, nous distinguons l'*ego*, *pris dans sa plénitude concrète* (que nous allons désigner par le terme leibnitzien de monade), en adjoignant au moi-pôle ce sans quoi il ne saurait exister concrètement. Il ne saurait notamment être un « moi » autrement que dans le courant multiforme de sa vie intentionnelle et des objets visés par elle, s'y constituant éventuellement comme existant pour celle-ci. Le caractère d'existence et de détermination permanentes de ces objets est manifestement un corrélatif de l'*habitus* correspondant qui se constitue dans le moi-pôle.

Il faut le comprendre de la manière suivante. En qualité d'*ego*, je me trouve dans un monde ambiant qui « existe pour moi » d'une manière continue. Dans ce monde se trouvent des objets comme « existants pour moi », notamment ceux qui me sont déjà connus dans leurs articulations permanentes, et ceux dont la connaissance n'est qu'anticipée. Les objets qui existent au premier sens existent pour moi, grâce à une acquisition originelle, c'est-à-dire grâce à une perception originelle et à l'explicitation en intuitions particulières de ce qui n'a jamais encore été perçu. Par là, l'objet se constitue dans mon activité synthétique sous la forme explicite « d'objet identique de ses propriétés multiples » ; il se constitue donc comme identique à lui-même, se déterminant dans ses propriétés

multiples. Cette activité, par laquelle je pose et j'explicite l'existence, crée un *habitus* dans mon moi; et de par cet *habitus*, l'objet en question m'appartient en permanence, comme objet de ses déterminations. De telles acquisitions permanentes constituent mon milieu familier, avec ses horizons d'objets inconnus encore, c'est-à-dire d'objets que je dois acquérir, mais que j'anticipe déjà dans leur structure formelle d'objets.

Je me suis, dans une expérience évidente, constamment donné comme *moi-même*. Cela vaut pour l'*ego* transcendental et pour tous les sens d'*ego*. Puisque l'*ego* monadique concret contient l'ensemble de la vie consciente, réelle et potentielle, il est clair que le problème de l'*explicitation phénoménologique de cet ego monadique* (le problème de sa constitution pour lui-même) *doit embrasser tous les problèmes constitutifs en général*. Et, en fin de compte, la phénoménologie de cette constitution de soi pour soi-même coincide avec *la phénoménologie en général*.

34. *L'élaboration des principes de la méthode phénoménologique. L'analyse transcendentale en tant qu'analyse eidétique.*

La théorie du moi, pôle de ses actes et substrat des *habitus*, nous a permis d'atteindre un point où se posent les *problèmes de la genèse phénoménologique*, et, par là, le plan de la *phénoménologie génétique*. Avant de préciser son sens, faisons une nouvelle réflexion sur *la méthode phénoménologique*. Il nous faut enfin mettre en valeur une donnée méthodique fondamentale qui, une fois saisie, détermine toute la méthode de la phénoménologie transcendentale (et, sur le terrain naturel, celle d'une psychologie introspective authentique). C'est seulement pour ne pas rendre l'accès à la phénoménologie trop difficile que nous en parlons si tard. La grande multiplicité de faits et de problèmes nouveaux devait d'abord se présenter sous la forme plus simple d'une description empirique (bien que d'une description effectuée dans la sphère de l'expérience transcendentale). Par contre, la *méthode de la description eidétique* consiste à faire passer toutes ces descriptions dans la dimension des principes, ce qui aurait été difficile à comprendre au début; tandis qu'après un certain nombre de descriptions empiriques on peut le saisir sans peine.

Chacun de nous, en méditant à la manière cartésienne, a été ramené à son *ego* transcendental par la méthode de la réduction phénoménologique, et, bien entendu, à cet *ego de fait*, avec ses contenus monadiques concrets, comme à l'*ego* absolu, seul et unique. Moi, en tant que je suis cet *ego*, je trouve, dans la suite de mes

méditations, des formations typiques, saisissables pour la description, dont on pourrait dégager la structure intentionnelle, et j'aurais pu avancer graduellement dans l'élucidation des directions essentielles de l'intentionalité, de ma « monade ». Des expressions comme « nécessité essentielle » ou « essentiellement » se glissaient souvent, et pour de bonnes raisons, dans nos descriptions; ces expressions traduisaient un concept déterminé de l'*a priori* que seule la phénoménologie délimite et dégage.

Des exemples vont éclaircir ce dont il s'agit. Prenons n'importe quelle expérience intentionnelle, — la perception, la mémoire immédiate, le souvenir, l'assertion, l'aspiration à quelque chose. Considérons sa structure et sa fonction intentionnelles, en l'explicitant et en décrivant ses aspects noétique et noématique. Cela peut signifier — et nous l'avons interprété ainsi jusqu'à présent — qu'il était question de faits typiques du moi transcendental donné et que les descriptions transcendentales devaient avoir un sens « empirique ». Mais, involontairement, notre description se maintenait sur un tel niveau d'universalité, que ses résultats s'affirment indépendants des faits empiriques de l'*ego* transcendental.

Élucidons ce point et rendons-le fécond pour notre méthode. En partant de l'exemple de cette perception de la table, modifions l'objet de la perception, — la table, — d'une manière entièrement libre, au gré de notre fantaisie, en sauvegardant toutefois le caractère de perception de quelque chose : n'importe quoi, mais... quelque chose. Nous commençons par modifier arbitrairement — dans l'imagination — sa forme, sa couleur, etc., en ne maintenant que le caractère de « présentation perceptive ». Autrement dit, nous transformons le fait de cette perception, en nous abstenant d'affirmer sa valeur existentielle, en une pure possibilité entre autres pures possibilités, parfaitement arbitraires, mais cependant pures possibilités de perceptions. Nous transférons en quelque sorte la perception réelle dans le royaume des irréalités, dans le royaume du « comme si », qui nous donne les possibilités « pures », pures de tout ce qui les attacherait à n'importe quel fait. Dans ce dernier sens nous ne conservons pas les attaches de ces possibilités à l'*ego* empirique, posé comme existant; nous entendons ces possibilités comme purement et librement imaginables, de sorte que nous aurions très bien pu, dès le début, nous servir, comme d'un exemple, d'une perception imaginaire sans rapport au reste de vie empirique. Le *type général* de la perception est de la sorte élucidé dans la pureté idéale. Privé ainsi de tout rapport au fait, il devient l' « *eidos* » de la perception, dont l'*extension* « *idéale* »

embrasse toutes les perceptions idéalement possibles, en tant que purs imaginaires. Les analyses de la perception sont alors des « *analyses essentielles* » ; tout ce que nous avons dit de « synthèses », d'« horizons », de « potentialité », etc , propres au type perception vaut — comme il est facile de s'en apercevoir — « essentiellement » pour tout ce qui aurait pu être formé à l'aide d'une telle modification libre, par conséquent, pour toutes les perceptions imaginables en général. Autrement dit, c'est une vérité d'une « *généralité essentielle* » et absolue, *essentiellement nécessaire* pour tout cas particulier, donc pour toute perception donnée en fait, dans la mesure où *tout fait peut être conçu comme n'étant qu'un exemple d'une possibilité pure.*

Puisque nous supposons la modification *évidente*, c'est-à-dire présentant les possibilités comme telles dans une intuition pure, son corrélatif est *une conscience intuitive et apodictique de l'universel.* L'*eidos*, lui-même, est de l'universel vu ou visible ; il est de l'« *inconditionné* », et, plus précisément, du non-conditionné par un fait quelconque et ceci conformément à son propre sens intuitif. Il *est* « *avant* » *tous les concepts*, entendus comme significations verbales; ces derniers doivent bien plutôt, en tant que concépts purs, être conformes à l'*eidos.*

Si un acte particulier est ainsi transformé d'une donnée de fait de l'*ego* transcendental en un type ou essence pure, ses horizons intentionnels, indices de rapports à l'intérieur de l'*ego*, ne disparaissent point. Mais *les horizons des rapports deviennent eux-mêmes eidétiques.* En d'autres termes : lorsque nous avons affaire au type eidétique pur, nous ne nous trouvons plus devant l'*ego* empirique, mais *devant l'eidos ego*; autrement dit, toute constitution d'une possibilité réellement pure, entre autres possibilités pures, *implique*, à titre d'horizon, *un ego possible*, — *au sens d'une pure possibilité*, — pure variante de *mon ego* empirique, *à moi.*

Nous pouvions ainsi, dès le début, concevoir cet *ego* comme librement variable et nous proposer d'analyser l'essence de la constitution explicite d'un *ego* transcendental en général. C'est, d'ailleurs, ce que la nouvelle phénoménologie a fait dès le début; il s'ensuit que toutes les descriptions et toutes les délimitations des problèmes effectuées par nous jusqu'ici, ne sont qu'une retransposition de leurs analyses, originellement eidétiques, en descriptions de types empiriques.

Si nous nous représentons donc *la phénoménologie* sous forme de science intuitive apriorique, *purement eidétique*, ses analyses ne font que *dévoiler la structure de l'eidos universel de l'ego*

transcendental, qui embrasse toutes les variantes possibles de mon ego empirique et donc cet *ego* lui-même, en tant que possibilité pure. La phénoménologie eidétique étudie donc l'*a priori* universel, sans lequel ni moi, ni aucun autre moi transcendental, en général, ne serait « imaginable »; et puisque toute universalité essentielle a la valeur d'une loi inviolable, la phénoménologie étudie les lois essentielles et universelles qui déterminent d'avance le sens possible (avec son opposé : le contre-sens) de toute assertion empirique portant sur du transcendental.

Je suis un *ego* méditant à la manière cartésienne; je suis guidé par l'idée d'une philosophie, comprise comme science universelle, fondée d'une manière absolument rigoureuse, dont j'ai — à titre d'essai — admis la possibilité. Après avoir fait les réflexions qui précèdent, j'ai l'évidence d'avoir *avant tout* à élaborer *une phénoménologie eidétique*, seule forme sous laquelle se réalise — ou peut se réaliser — une science philosophique, la « *philosophie première* ». Bien que mon intérêt porte ici particulièrement sur la réduction transcendentale, sur mon *ego* pur et l'explicitation de cet *ego* empirique, je ne peux l'analyser d'une manière véritablement scientifique que par un recours aux principes apodictiques qui appartiennent à l'*ego* en tant qu'*ego* en général. Il faut que j'aie recours aux universalités et aux nécessités essentielles grâce auxquelles le fait peut être rapporté aux fondements rationnels de sa pure possibilité, ce qui lui confère l'intelligibilité [1] et le caractère scientifique. Ainsi la science des possibilités pures précède en soi celles des réalités et les rend possibles en tant que sciences. Nous arrivons donc à la vue méthodique suivante : *à côté de la réduction phénoménologique, l'intuition eidétique est la forme fondamentale de toutes les méthodes transcendentales particulières*; elles déterminent donc ensemble le rôle et la valeur d'une phénoménologie transcendentale.

35. *Digression dans le domaine de la psychologie interne eidétique.*

Nous sortons du cycle fermé de nos méditations qui nous attachent à la phénoménologie transcendentale, en faisant la remarque suivante : lorsque, dans l'attitude naturelle, nous aspirons à une psychologie, science positive et, avant tout, à la psychologie pure

1. Il faut faire attention au fait suivant : dans le passage de mon *ego* à l'*ego* en général, on ne présuppose ni la réalité ni la possibilité d'un monde des autres. L'extension de l'*eidos ego* est déterminée par la variation de mon *ego*. Je me modifie dans l'imagination, moi-même, je *me* représente comme différent, je n'imagine pas « un autre ».

intentionnelle que cette science positive exige, — psychologie première en soi et qui ne puise qu'aux sources de l' « expérience interne » — nous pouvons utiliser l'ensemble des analyses fondamentales que nous venons d'effectuer, en leur faisant subir quelques petites modifications, qui leur enlèvent, bien entendu, le sens transcendental.

A l'*ego* transcendental concret correspond alors le « moi » de l'homme, l'âme, saisie purement en elle-même et pour elle-même, âme polarisée dans un moi, pôle de mes *habitus* et de mes traits de caractère. Au lieu d'une phénoménologie transcendentale eidétique, nous avons alors une théorie eidétique de l'âme, portant sur l'*eidos* : âme dont les horizons eidétiques ne sont, toutefois, pas explorés. Car si on les explorait on trouverait la voie pour dépasser la positivité de cette psychologie, c'est-à-dire la voie vers la phénoménologie absolue, celle de l'*ego* transcendental, qui ne connaît aucun horizon capable de conduire hors de sa sphère transcendentale et d'en révéler le caractère relatif.

36. *L'« ego » transcendental, univers des formes possibles d'expérience. Les lois essentielles qui déterminent la compossibilité des états vécus dans leur coexistence et dans leur succession.*

Après l'importante transformation que l'idée de la méthode eidétique fait subir à l'idée de la phénoménologie transcendentale, nous nous tiendrons dorénavant, en reprenant l'élaboration des problèmes de la phénoménologie, dans les cadres d'une phénoménologie purement eidétique. L'*ego* transcendental donné en fait et les particularités de son expérience transcendentale ne seront plus que de simples exemples de pures possibilités.

Les problèmes auxquels nous avons touché jusqu'ici seront également entendus comme eidétiques ; nous admettrons que la possibilité de les ramener à l'*eidos* pur — dont nous nous sommes assuré plus haut à l'aide d'un exemple — est universellement réalisée. Il est extrêmement difficile de dégager les structures essentielles de l'*ego* concret en général d'une manière réellement systématique ou d'élaborer un *ensemble* réellement *systématique de problèmes et une suite systématique de recherches.*

C'est seulement au cours des dernières années que cet ensemble a commencé à devenir plus clair, tout d'abord, parce que nous avons trouvé de nouvelles voies d'accès aux *problèmes universels spécifiques de la constitution* de l'*ego* transcendental. L'*apriori* universel, qui appartient à l'*ego* transcendental comme tel, est une forme essentielle embrassant une infinité de formes, types apriorïques d'actualités et de potentialités possibles de la vie (intention-

nelle) et des objets qui s'y constituent comme « réellement existants ». Mais toutes les possibilités typiques particulières ne sont pas *compossibles* dans un même *ego*, ni dans n'importe quel ordre et à n'importe quel moment de son temps propre. Si je construis une théorie scientifique quelconque, cette activité compliquée de la raison — ainsi que son objet, — sont d'un type essentiel qui n'est pas une possibilité de n'importe quel *ego*, mais uniquement d'un *ego* « raisonnable », dans le sens particulier d'un *ego* devenu un être du monde dans la forme essentielle d'homme (*animal rationale*). En envisageant mon activité théorique empiriquement donnée dans son type eidétique, je me fais subir à moi-même une modification, que j'en sois ou que je n'en sois pas conscient; cette variation n'est cependant pas arbitraire, mais contenue dans le cadre du type essentiel corrélatif de l'être raisonnable. Je ne peux, manifestement, même pas supposer que l'activité théorique que j'exerce ou que je peux exercer maintenant soit, dans l'unité de ma vie, reportée à n'importe quel moment en arrière; et cette impossibilité se transpose également en impossibilité eidétique. L'idée de ma vie enfantine et de ses possibilités constitutives nous offre un type qui ne peut contenir « l'activité théorique scientifique » que dans son développement ultérieur, mais non dans son contenu actuel. Cette restriction a son fondement dans une structure apriorique universelle, dans les lois essentielles et universelles de la coexistence et de la succession égologiques. Car toutes les expériences, tous les *habitus*, toutes les unités constituées qui appartiennent à mon *ego* et, au point de vue eidétique, à un *ego* en général, ont leur caractère temporel, et participent au système des formes temporelles universelles, avec lequel tout *ego* imaginable se constitue pour lui-même.

37. *Le temps : forme universelle de toute genèse égologique.*

Les lois essentielles de la compossibilité (et, au point de vue empirique, les lois de la coexistence et de la possibilité de coexistence simultanée et successive) sont des lois de « causalité » dans un sens *très large* du rapport de condition à conséquence. Mais il vaut mieux éviter ici le terme dangereux de causalité, et employer pour la sphère transcendentale (et pour la sphère psychologique « pure ») le terme de *motivation*. *L'univers du vécu* qui compose le contenu « *réel* » de l'*ego* transcendental n'est compossible que sous la forme universelle du flux, unité où s'intègrent tous les éléments particuliers, comme s'écoulant eux-mêmes. Or, cette forme, la plus générale de toutes les formes particulières des états vécus concrets et des formations qui, s'écoulant elles-mêmes, se constituent dans ce courant, est déjà la forme d'une motivation qui

relie tous ses éléments et qui domine chaque élément particulier. Nous pouvons voir en elles les *lois formelles de la genèse universelle*, conformément auxquelles, selon une certaine structure formelle noético-noématique, se constituent et s'unissent continuellement les modes du flux : passé, présent, avenir.

Mais, à l'intérieur de cette forme, la vie se déroule comme un enchaînement d'activités constituantes particulières, déterminé par une multiplicité de motifs et de systèmes de motifs particuliers qui, *conformément aux lois générales de la genèse*, forment *l'unité de la genèse universelle de l'ego*. L'*ego* se constitue pour lui-même en quelque sorte dans l'unité d'une histoire. Si nous avons pu dire que dans la constitution de l'*ego* sont contenues toutes les constitutions de tous les objets existants pour lui, immanents et transcendants, réels et idéaux, il faut ajouter maintenant que le *système des constitutions*, grâce auxquelles tels ou tels autres objets et catégories d'objets existent pour l'*ego*, ne sont eux-mêmes possibles que dans les cadres des lois génétiques. Ces systèmes sont, en outre, liés par la forme génétique universelle qui détermine la possibilité de l'*ego* concret (monade) en tant qu'unité compossible de contenus particuliers. Le fait qu'une nature, qu'un monde de la culture et des hommes, avec leurs formes sociales, etc., existent pour moi, signifie que des expériences correspondantes me sont possibles, c'est-à-dire que, indépendamment de mon expérience réelle de ces objets, je puis à tout instant les réaliser et les dérouler dans un certain *style synthétique*. Cela signifie ensuite que d'autres modes de conscience qui correspondent à ces expériences, des actes de pensée indistincte, etc., sont possibles pour moi et que des possibilités d'être confirmé ou infirmé au moyen d'expériences d'un type déterminé d'avance sont inhérentes à ces actes. Un *habitus* fermement établi, acquis par une certaine genèse soumise à des lois essentielles, y est impliqué.

Rappelons ici les vieux problèmes de l'origine psychologique de la « représentation de l'espace », du « temps », de la « chose », du « nombre », etc. Ils réapparaissent dans la phénoménologie en qualité de problèmes transcendentaux, *avec le sens de problèmes intentionnels*, et notamment comme intégrés aux problèmes de la genèse universelle.

Il est très difficile d'atteindre et d'accéder à la dernière généralité des problèmes phénoménologiques eidétiques, et, par là même, aux problèmes génétiques ultimes. Le phénoménologue débutant se trouve involontairement lié par le fait qu'il a pris son point de départ en lui-même. Dans l'analyse transcendentale, il se trouve en tant qu'*ego* et puis en tant qu'*ego* en général ; mais ces *ego* ont

déjà la conscience d'un monde, *d'un type ontologique qui nous est familier*, contenant une nature, une culture (sciences, beaux-arts, techniques, etc.), des personnalités d'un ordre supérieur (état, église), etc. La phénoménologie élaborée en premier lieu est *statique*, ses descriptions sont analogues à celles de l'histoire naturelle qui étudie les types particuliers et, tout au plus, les ordonne d'une façon systématique. On est encore loin des problèmes de la genèse universelle et de la structure génétique de l'*ego* dépassant la simple forme du temps; en effet, ce sont là des questions d'un ordre supérieur. Mais même lorsque nous les posons, nous ne le faisons pas en toute liberté. En effet, l'analyse essentielle s'en tiendra tout d'abord à l'*ego*, mais ne trouve qu'un *ego* pour lequel un monde constitué existe d'ores et déjà. C'est là une étape nécessaire à partir de laquelle seulement, — en dégageant les formes des lois génétiques qui lui sont inhérentes, — on peut apercevoir les possibilités *d'une phénoménologie eidétique* absolument universelle. Dans le domaine de cette dernière, l'*ego* peut effectuer des variations de soi-même avec une liberté telle qu'il ne maintient même pas la supposition idéale qu'un monde d'une structure ontologique qui nous est familière soit constitué par l'*ego*.

38. *Genèse active et passive.*

Demandons-nous, en qualité de sujets possibles se rapportant *au monde*, quels sont *les principes* universels *de la genèse constitutive*. Ils se présentent sous *deux formes fondamentales* : principes de la *genèse active* et principes de la *genèse passive*. Dans le premier cas le moi intervient comme engendrant, créant et constituant à l'aide d'actes spécifiques du moi. Toutes les fonctions de la *raison pratique* au sens large du terme y appartiennent. Dans ce sens, la raison logique est, elle aussi, pratique. Le moment caractéristique est le suivant : *les actes du moi* mutuellement reliés par les liens (dont il reste à établir le sens transcendental) de communauté synthétique, se nouent en *synthèses multiples de l'activité spécifique* et, sur la base d'objets déjà donnés, constituent d'une manière originelle des objets nouveaux. Ceux-là apparaissent alors *à la conscience* comme *produits*. Tels, l'ensemble, dans l'acte de colliger, dans l'acte de nombrer, le nombre, dans la division, la partie, dans la prédication, le prédicat ou l' « état des choses » (*Sachverhalt*), dans l'acte de conclure, la conclusion, etc. La conscience originelle de l'universel est, elle aussi, une activité où l'universel se constitue comme objet. Il en résulte pour le moi un *habitus* qui les maintient en vigueur et qui intervient également dans la constitution des objets comme existant pour le moi. On peut,

par conséquent, s'y reporter toujours à nouveau, que ce soit par un acte de *re-production* accompagné de la conscience du « même » objet, donné à nouveau dans une « intuition » ou dans une conscience vague qui lui correspond synthétiquement. La constitution transcendentale de tels objets, ayant rapport aux activités *intersubjectives* (comme celles de la culture), présuppose la constitution préalable d'une intersubjectivité transcendentale dont nous parlerons plus tard.

Les formes *supérieures* de telles activités de la « raison » et, corrélativement, des produits de la raison qui ont, dans leurs ensembles, le *caractère d'irréalités* (des objets *idéaux*), ne peuvent pas être considérées, ainsi que nous l'avons dit plus haut, comme appartenant nécessairement à tout *ego* concret (le souvenir de notre enfance nous le montre déjà). Toutefois il en sera autrement en ce qui concerne les *formes inférieures* : tels l'acte de saisir par l'expérience, d'expliciter l'expérience en éléments particuliers, de rassembler, de rapprocher, etc. Mais, en tout cas, la construction par l'activité présuppose toujours et nécessairement, comme couche inférieure, une passivité qui reçoit l'objet et le trouve comme tout fait; en l'analysant, nous nous heurtons à la constitution dans la genèse *passive*. Ce qui dans la vie se présente à nous, en quelque sorte comme tout fait, comme une chose réelle qui n'est que *chose* (abstraction faite de tous les prédicats présupposant l'esprit et caractérisant la chose comme marteau, table, produit de l'activité esthétique), est donné d'une façon originelle et comme « lui-même » par la synthèse de l'expérience passive.

Tel est l'objet que les activités de « l'esprit » — qui commencent avec l'aperception active — trouvent devant elles « tout fait » et donné comme tel. Tandis que ces activités accomplissent leurs fonctions synthétiques, la synthèse passive, leur fournissant « la matière », continue à se dérouler. La chose donnée dans l'intuition passive continue à apparaître dans l'unité de l'intuition et, quelle que soit la part des modifications dues à l'activité qui l'explicite, qui saisit les particularités des parties et des détails, la chose continue à être donnée durant et dans l'exercice de cette activité. Les modes de présentation multiples, les unités des « images perceptives », tactiles et visuelles s'écoulent, éléments dans la synthèse manifestement passive desquels « apparaît » l'unité de la chose et de sa forme. Mais cette synthèse — en tant justement que synthèse de forme — a son « histoire » qui s'annonce en elle-même. C'est grâce à une genèse universelle que je peux, moi, l'*ego*, et dès le premier coup d'œil, avoir l'expérience d'une « chose ». Cela vaut d'ailleurs autant de la genèse phénoménologique que de la genèse psycholo-

gique au sens habituel du terme. On dit avec raison que dans notre première enfance nous avons dû apprendre à voir des choses et qu'un tel apprentissage doit précéder, au point de vue génétique, tous les autres modes d'avoir conscience des choses. Le champ de la perception que nous trouvons « donné » dans notre « première enfance » ne contient donc rien encore de ce qu'un simple coup d'œil pourrait expliciter en « chose ». Cependant, sans revenir sur le terrain de la passivité, et, bien entendu, sans faire usage de la méthode psycho-physique de la psyehologie, nous pouvons, l'*ego* méditant peut se plonger dans le contenu intentionnel des phénomènes mêmes de l'expérience, et y trouver des « renvois » intentionnels qui mènent à une « histoire »; ces « renvois » permettent de reconnaître dans ces phénomènes des « résidus » d'autres formes qui les précèdent essentiellement (bien que ces dernières ne se rapportent pas précisément au même objet intentionnel).

Mais, ici, nous rencontrons les lois essentielles d'une constitution passive des synthèses toujours nouvelles, qui, en partie, précède toute activité et, en partie, l'embrasse; nous trouvons une genèse passive des aperceptions multiples, comme formations persistantes sous forme d'*habitus*, qui apparaissent au moi central comme des données « toutes faites » et qui, en devenant actuelles, affectent le moi et l'inclinent à l'action. Grâce à cette synthèse passive (qui englobe ainsi l'œuvre de la synthèse active), le moi est toujours entouré d' « objets ». Le fait que tout ce qui affecte mon moi — le moi de l'*ego* « pleinement développé » — est aperçu comme « objet », comme substrat des prédicats à connaître, est dû déjà à cette synthèse passive. Car c'est là une forme finale possible — et connue d'avance — d'explicitations possibles dont la fonction est de « faire connaître ». C'est la forme finale des explicitations qui pourraient constituer l'objet en tant que notre possession permanente, en tant que toujours et de nouveau accessible. Cette forme finale, on la comprend d'avance, car elle provient d'une genèse. Elle renvoie elle-même à sa formation première. Tout ce qui est connu renvoie à une prise de connaissance originelle ; et même ce que nous appelons inconnu a la forme structurelle du connu, la forme de l'objet et, plus précisément, la forme d'objet spatial, culturel, usuel,... etc.

39. *L'association, principe de la genèse passive.*

Le *principe universel de la genèse passive* qui constitue tous les objets que « trouve » l'activité s'intitule l'*association*. C'est — remarquons-le bien — une *intentionalité*. On peut donc dégager par une *description* ses formes premières ; ses fonctions

intentionnelles sont soumises à des *lois essentielles*, qui rendent intelligible toute constitution passive, aussi bien celle des états vécus — objets temporels immanents, — que celle de tous les objets naturels et réels du monde objectif temporel et spatial.

L'association est un concept fondamental de la phénoménologie transcendentale (aussi bien que de la psychologie intentionnelle qui lui est parallèle). L'ancien concept de l'association et des lois associatives — bien que, depuis Hume, on l'ait régulièrement appliqué aux rapports de la vie psychique pure — n'est qu'une déformation naturaliste des concepts intentionnels et authentiques correspondants. Grâce à la phénoménologie, qui n'a que très tardivement trouvé un accès à l'étude de l'association, ce concept reçoit une signification entièrement neuve ; il est délimité et défini d'une manière nouvelle. Il comprend, par exemple, la configuration sensible selon la coexistence et la succession. Il est évident, bien qu'à celui qui est sous l'emprise de la tradition cela puisse paraître étrange, que l'association n'est pas seulement une sorte de loi empirique selon laquelle se combinent les données « psychiques », quelque chose comme une gravitation psychique. L'association embrasse un ensemble étendu de lois essentielles de l'intentionalité qui président à la constitution concrète de l'*ego* pur ; elle désigne *une région d'apriori « inné »*, sans lequel un *ego* en tant que tel aurait été impossible. C'est seulement grâce à la phénoménologie de la genèse que l'*ego* devient compréhensible comme un ensemble infini de fonctions systématiquement cohérentes dans l'unité de la genèse universelle ; et cela, par échelons qui doivent nécessairement s'adapter à la forme universelle et constante du *temps*, car ce dernier se constitue lui-même dans une genèse continuelle, passive et absolument universelle, qui, par essence, s'étend à toute donnée nouvelle. Cette gradation se conserve dans l'*ego* pleinement développé, à titre de système persistant des formes de l'aperception et, par conséquent, des objets constitués d'un univers objectif de structure ontologique constante, et cette conservation n'est elle-même qu'une forme de la genèse. Dans toutes ces constitutions, le fait est irrationnel, mais il n'est possible qu'intégré au système des formes aprioriques qui lui appartiennent en tant que fait égologique. A ce propos, il ne faut pas perdre de vue que le *fait* lui-même, avec son *irrationalité*, est un *concept structurel dans le système de l'apriori concret.*

40. *Passage au problème de l'idéalisme transcendental.*

Ayant ramené ces problèmes au problème unique de la *consti-*

tution (*génétique et statique*) des objets de la conscience possible, la phénoménologie semble pouvoir se définir : *théorie transcendentale de la connaissance.* Comparons cette théorie transcendentale de la connaissance et la théorie traditionnelle.

Son problème est celui de la transcendance. Même lorsque, en qualité de théorie empiriste, elle s'appuie sur la psychologie, elle veut ne pas être une simple psychologie de la connaissance, mais éclaircir les principes de sa possibilité. Le problème se pose pour elle *dans l'attitude naturelle*, et c'est dans cette attitude qu'il est traité. Je me trouve moi-même comme homme dans le monde et, en même temps, comme ayant une expérience du monde ainsi qu'une connaissance scientifique de ce monde, moi-même y compris. Alors je me dis : tout ce qui est pour moi, l'est en vertu de ma conscience : c'est le perçu de ma perception, le pensé de ma pensée, le compris de ma compréhension, l' « intuitionné » de mon intuition. Si l'on admet l'intentionalité à la suite de F. Brentano, on dit : l'intentionalité, caractère fondamental de ma vie psychique, est une propriété réelle, m'appartenant à moi, homme — comme à tout homme — à mon intériorité purement psychique, et déjà Brentano en a fait le point central de la psychologie empirique. Le moi de ce début demeure un moi naturel ; il reste, aussi bien que tout le développement ultérieur du problème, sur le terrain du monde donné. On poursuit donc très raisonnablement : tout ce qui existe et vaut pour moi — pour l'homme — existe et vaut à l'intérieur de ma propre conscience ; et cette dernière, dans sa conscience du monde, ainsi que dans son activité scientifique, ne sort pas d'elle-même.

Toutes les distinctions que j'établis entre l'expérience authentique et l'expérience trompeuse, entre l'être et l'apparence, s'accomplissent dans la sphère même de ma conscience, tout comme lorsque, à un degré supérieur, je distingue entre la pensée évidente et la pensée non-évidente, entre le nécessaire *a priori* et l'absurde, entre ce qui est empiriquement vrai ou faux. Être réel d'une manière évidente, être nécessaire pour la pensée, être absurde, être possible pour la pensée, être probable, etc , ce ne sont que des caractères apparaissant dans le domaine de ma conscience de l'objet intentionnel en question. Toute preuve et toute justification de la vérité et de l'être s'accomplissent entièrement en moi, et leur résultat est un caractère du *cogitatum* de mon *cogito.*

C'est là qu'on voit le grand problème. Il est compréhensible que, dans le domaine de ma conscience, dans l'enchaînement des motifs qui me déterminent, j'en arrive à des certitudes, même à des évidences contraignantes.

Mais comment tout ce jeu, se déroulant dans l'immanence de ma conscience, peut-il acquérir une signification objective? Comment l'évidence (la *clara et distincta perceptio*) peut-elle prétendre à être plus qu'un caractère de ma conscience en moi? C'est là (à l'exception de l'exclusion de l'existence du monde qui n'est peut-être pas tellement sans importance) le problème cartésien que devait résoudre la véracité divine.

41. L'explicitation phénoménologique véritable de l'« ego cogito » comme idéalisme transcendental.

Qu'est-ce que la prise de conscience de soi transcendentale de la phénoménologie peut dire à ce sujet?

Rien moins que d'affirmer que ce problème est un contre-sens. C'est un contre-sens auquel Descartes lui-même n'a pas échappé parce qu'il s'est trompé sur le sens véritable de son ἐποχή transcendentale et de la réduction à l'*ego* pur. Mais l'attitude habituelle de la pensée postcartésienne est bien plus grossière, précisément à cause de l'ignorance totale de l'ἐποχή cartésienne. Nous demandons : quel est ce moi qui a le droit de poser de telles questions transcendentales? Puis-je le faire en tant qu'homme naturel? Puis-je sérieusement me demander comment sortir de l'île de ma conscience, comment ce qui, dans ma conscience, est vécu comme évidence, peut acquérir une signification objective? En m'appréhendant moi-même comme homme naturel, j'ai d'ores et déjà effectué l'aperception du monde de l'espace, je me suis saisi moi-même comme me trouvant dans l'espace où je possède déjà un monde qui m'est extérieur. La valeur de l'aperception du monde n'est-elle pas présupposée dans la position même du problème? N'intervient-elle pas dans le sens même de la question? Or, c'est de sa solution seulement qu'aurait dû résulter la justification de sa valeur objective. Il faut manifestement effectuer consciemment la réduction phénomenologique pour en arriver au moi et à la conscience susceptibles de poser des questions transcendentales concernant la possibilité de la connaissance transcendante. Mais si, au lieu de se contenter d'une ἐποχή phénoménologique rapide, on aspire, en *ego* pur, à prendre systématiquement conscience de soi-même, et à élucider l'ensemble de son champ de conscience, on reconnaît que tout ce qui existe pour la conscience se constitue en elle-même.

On reconnaît ensuite que toute espèce d'existence, y compris toute existence caractérisée — en quelque sens que ce soit — comme « transcendante », a sa constitution propre. Chaque forme de la transcendance est un sens existentiel se constituant à

l'intérieur de l'*ego*. Tout sens et tout être imaginables, qu'ils s'appellent immanents ou transcendants, font partie du domaine de la subjectivité transcendentale, en tant que constituant tout sens et tout être. Vouloir saisir l'univers de l'être vrai comme quelque chose qui se trouve en dehors de l'univers de la conscience, de la connaissance, de l'évidence possibles, supposer que l'être et la conscience se rapportent l'un à l'autre d'une manière purement extérieure, en vertu d'une loi rigide, est absurde. Ils appartiennent essentiellement l'un à l'autre ; et ce qui est essentiellement lié est concrètement *un*, est *un* dans le concret unique et absolu de la subjectivité transcendentale. Si celle-ci est l'univers du sens possible, quelque chose qui lui serait extérieur serait un non-sens. Mais même tout non-sens n'est qu'un mode du sens et son absurdité peut être rendue évidente. Or tout cela ne vaut pas seulement pour l'*ego* empirique et pour ce qui lui est empiriquement accessible, de par sa propre constitution, comme existant pour lui. Ni pour la multiplicité ouverte d'autres *ego* et de leurs fonctions constitutives, qui existent pour l'*ego* empirique. Plus exactement : si en moi, *ego* transcendental, d'autres *ego* sont transcendentalement constitués, comme cela arrive en fait, et si, à partir de l'intersubjectivité ainsi constituée en moi, se constitue un monde objectif, commun à tous, tout ce que nous avons dit précédemment ne s'applique pas seulement à mon *ego* empirique, mais à l'intersubjectivité et au monde empiriques qui en moi acquièrent leur sens et leur valeur. L'explicitation « phénoménologique » de moi-même que j'effectue dans mon *ego*, l'explicitation de toutes les synthèses constitutives de cet *ego* et de tous les objets existants pour lui, a pris — nécessairement — l'aspect méthodique d'une explicitation apriorique. Cette explicitation de soi-même intègre les faits dans l'univers correspondant des pures possibilités (eidétiques). Elle ne concerne mon *ego* empirique que dans la mesure où ce dernier est une des pures possibilités auxquelles on arrive quand on se « transforme » librement soi-même par la pensée (par l'imagination). En tant qu'eidétique, elle vaut pour l'univers des moi possibles, pour l'*ego* en général, pour l'ensemble indéterminé de mes possibilités d'« être autre » ; elle vaut par conséquent pour toute intersubjectivité possible se référant dans une variation corrélative à ces possibilités, et donc pour le monde entier en tant que constitué en elle d'une manière intersubjective. Une veritable théorie de la connaissance ne peut avoir de sens qu'en tant que phénoménologique et transcendentale. Au lieu de chercher, d'une manière absurde, à conclure de l'immanence imaginaire à une transcendance — qui ne l'est pas moins — de je ne sais quelles « choses en

soi » essentiellement inconnaissables, la phénoménologie s'occupe exclusivement d'élucider systématiquement la fonction de la connaissance, seul moyen de la rendre intelligible en qualité d'opération intentionnelle. Par là l'être aussi devient intelligible, qu'il soit réel ou idéal; il se révèle comme « formation » de la subjectivité transcendentale, constituée précisément par ses opérations. Cette espèce d'intelligibilité est la formé la plus haute de rationalité. Toutes les fausses interprétations de l'être proviennent de l'aveuglement naïf pour les horizons qui déterminent le sens de l'être, et pour les problèmes correspondants de l'élucidation de l'intentionalité implicite. Ces horizons dégagés et saisis, il en résulte une phénoménologie universelle, explicitation concrète et évidente de l'*ego* par lui-même. Plus exactement, c'est en premier lieu une explicitation de soi-même, au sens strict du terme, qui montre d'une façon systématique comment l'*ego* se constitue lui-même comme existence en soi de son essence propre; c'est, en deuxième lieu, une explicitation de soi-même, au sens large du terme, qui montre comment l'*ego* constitue en lui les « autres », l'« objectivité » et, en général, tout ce qui pour l'*ego* — que ce soit dans le moi ou dans le non-moi — possède une valeur existentielle.

Réalisé de cette manière systématique et concrète, la phénoménologie est, par là même, *idéalisme transcendental*, bien que dans un sens fondamentalement nouveau. Elle ne l'est pas au sens d'un idéalisme psychologique qui, à partir des données sensibles dépourvues de sens, veut déduire un monde plein de sens. Ce n'est pas un idéalisme kantien qui croit pouvoir laisser ouverte la possibilité d'un monde de choses en soi, ne fût-ce qu'à titre de concept-limite. C'est un idéalisme qui *n'est* rien de plus qu'une explicitation de mon *ego* en tant que sujet de connaissances possibles. Une explicitation conséquente, réalisée sous forme de science égologique systématique, en tenant compte de tous les sens existentiels possibles pour moi, comme *ego*. Cet idéalisme n'est pas formé par un jeu d'arguments et ne s'oppose pas dans une lutte dialectique à quelque « réalisme ». Il est l'*explicitation du sens* de tout type d'être que moi, l'*ego*, je peux imaginer; et, plus spécialement, du sens de la transcendance que l'expérience me donne réellement : celle de la Nature, de la Culture, du Monde, en général; ce qui veut dire : dévoiler d'une manière systématique l'intentionalité constituante elle-même. *La preuve de cet idéalisme, c'est la phénoménologie elle-même.* Celui qui comprend mal le sens profond de la méthode intentionnelle ou le sens de la réduction transcendentale — ou l'un et l'autre — peut seul vouloir séparer la phénoménologie et l'idéalisme transcendental.

Celui qui commet ce genre de malentendu ne peut même pas comprendre l'essence propre d'une psychologie intentionnelle véritable (ni, par conséquent, d'une théorie de la connaissance intentionnelle psychologique), ni son rôle de pièce fondamentale et centrale d'une psychologie véritablement scientifique. Celui qui méconnnaît le sens et la fonction de la réduction phénoménologique transcendentale se trouve encore sur le terrain du psychologisme transcendental qui confond la phénoménologie transcendentale et la psychologie intentionnelle ; il tombe dans l'absurdité d'une philosophie transcendentale demeurant sur le terrain naturel.

Nos méditations ont été poussées assez loin pour mettre en évidence le caractère nécessaire de la philosophie, comprise comme philosophie phénoménologique transcendentale ; et, corrélativement, en ce qui concerne l'univers de ce qui est réel et possible pour nous, le « style » de l'interprétation, seule possible, de son sens, à savoir l'idéalisme phénoménologique transcendental. Cette évidence implique aussi que le travail infini de l'explicitation du moi méditant que nous impose le plan général tracé par nous — explicitation des opérations du moi et de la constitution de ses objets — s'intègre comme chaîne de « méditations » particulières dans le cadre d'une « méditation » universelle indéfiniment poursuivie. Pouvons-nous nous arrêter ici. et abandonner tout le reste aux analyses particulières? L'évidence acquise et le sens final qu'elle nous fait prévoir suffisent-ils? Cette pré-vision a-t-elle été poussée assez loin pour nous emplir d'une foi suffisamment profonde en cette philosophie, dans la méthode de l'explicitation de soi-même dans la méditation, pour que nous puissions en faire un des buts de notre volonté et nous mettre au travail avec une confiance joyeuse? Déjà en jetant un coup d'œil rapide sur ce qui nous est présent comme « monde », comme « univers » existant en nous, en moi — *ego* méditant, — nous n'avons pas pu éviter de penser aux « centres monadiques » et à leur constitution. Par l'intermédiaire des monades étrangères, constituées dans mon propre moi, se forme pour moi (nous l'avons déjà dit) le monde commun à « nous tous ». Cela implique aussi l'existence d'une philosophie commune à « nous tous », qui méditons en commun, d'une *philosophia perennis*. Mais notre évidence, l'évidence de la philosophie phénoménologique et de l'idéalisme phénoménologique, cette évidence dont nous étions parfaitement sûrs, tant que, nous abandonnant à la marche de nos méditations intuitives, nous affirmions les nécessités essentielles qui y apparaissaient, est-elle à l'abri de la critique? Car puisque nous n'avons pas poussé nos recherches assez loin pour nous rendre intelligible, dans sa

structure générale et essentielle, la possibilité (très étrange, nous le sentons tous) de l'existence d'autrui pour nous, et pour expliciter les problèmes qui s'y rapportent, notre évidence ne deviendrait-elle pas chancelante? Si nos *Méditations cartésiennes* doivent nous servir, à nous, qui nous formons à la philosophie, d'« introduction » véritable; si elles doivent être ce « début » qui nous assurerait la réalité de cette philosophie à titre d'idée pratique nécessaire (début auquel appartient, à titre d'élément idéal nécessaire, l'évidence d'une tâche infinie), il faut que nos méditations conduisent, elles-mêmes, assez loin pour ne rien laisser dans l'ombre en ce qui concerne leur direction et leur but. Elles doivent, comme le voulaient aussi les vieilles méditations cartésiennes, élucider et rendre absolument intelligibles les problèmes universels appartenant à l'idée-fin de la philosophie (pour nous, par conséquent, les problèmes constitutifs) : cela implique qu'elles doivent avoir dégagé le sens authentique et universel de « l'être en général » et de ses structures universelles, dans leur généralité la plus haute et cependant rigoureusement circonscrite, dans la généralité qui est la condition même de la possibilité du travail ontologique réalisateur. Ce dernier s'effectue sous forme d'une philosophie phénoménologique qui se tient dans le concret et ultérieurement, sous forme d'une science philosophique des faits. Car, pour la philosophie et pour la phénoménologie qui étudient la corrélation de l'être et de la conscience, l'« être » est une idée pratique, — l'idée d'un travail infini de détermination théorique.

CINQUIÈME MÉDITATION

Détermination du domaine transcendental comme « intersubjectivité monadologique ».

42. *Exposé du problème de l'expérience de l'autre; l'objection du solipsisme.*

Rattachons nos nouvelles méditations à une objection, grave en apparence, puisqu'elle n'atteint rien moins que la prétention même de la phénoménologie transcendentale d'être une *philosophie* transcendentale et, par conséquent, de pouvoir — sous forme d'une analyse et d'une théorie constitutives se déroulant à l'intérieur du moi transcendental réduit — résoudre les problèmes transcendentaux du monde objectif.

Lorsque moi, le moi méditant, je me réduis par l'ἐποχή phénoménologique à mon *ego* transcendental absolu, ne suis-je pas

devenu par là même *solus ipse* et ne le resté-je pas tant que, sous l'indice « phénoménologie », j'effectue une explicitation de moi-même? Une phénoménologie, qui prétendrait résoudre des problèmes touchant l'être objectif et se donnerait pour une philosophie, ne serait-elle pas à stigmatiser comme solipsisme transcendental?

Examinons la situation de plus près. La réduction transcendentale me lie au courant de mes états de conscience purs et aux unités constituées par leurs actualités et leurs potentialités. Dès lors il va de soi, semble-t-il, que de telles unités soient inséparables de mon *ego* et, par là, appartiennent à son être concret lui-même.

Mais qu'en est-il alors d'autres *ego*? Ils ne sont pourtant pas de simples représentations et des objets représentés en moi, des unités synthétiques d'un processus de vérification se déroulant « en moi », mais justement des « autres ».

Cependant ces considérations ne sont peut-être pas aussi justes qu'elles en ont l'air. Devons-nous les accepter définitivement avec les « cela va de soi » qu'on y utilise, et nous engager dans des argumentations dialectiques et des hypothèses prétendues « métaphysiques », dont la possibilité présumée se révélera peut-être comme un parfait contresens? Il vaut, certes, mieux commencer par entreprendre et mener à bout, dans un travail concret et systématique, la tâche, suggérée ici par la notion de l'*alter ego*, de l'explicitation phénoménologique.

Il nous faut bien nous rendre compte du sens de l'intentionalité explicite et implicite, où, sur le fond de notre moi transcendental, s'affirme et se manifeste l'*alter ego*. Il nous faut voir comment, dans quelles intentionalités, dans quelles synthèses, dans quelles « motivations », le sens de l'*alter ego* se forme en moi et, sous les diverses catégories (*Titel*) d'une expérience concordante d'autrui, s'affirme et se justifie comme « existant » et même, à sa manière, comme m'étant présent « lui-même ». Ces expériences et leurs effets sont précisément des faits transcendentaux de ma sphère phénoménologique : comment, sinon en les interrogeant, puis-je aboutir à une explicitation complète du sens de l'être d'autrui?

43. *Le mode de présentation onto-noématique de l'* « *autre* », *thème directeur transcendental de la théorie constitutive de l'expérience d'autrui.*

Et, tout d'abord, l' « autre », tel qu'il est dans mon expérience, tel que je le trouve en approfondissant son contenu onto-noématique (uniquement comme corrélatif de mon *cogito*, dont la structure détaillée est encore à dégager), n'est pour moi qu'un « thème directeur transcendental ». La singularité et la variété de son con-

tenu (onto-noématique) nous font pressentir déjà la multiplicité d'aspects et la difficulté du problème phénoménologique.

Par exemple, je perçois les autres — et je les perçois comme existants réellement — dans des séries d'expériences à la fois variables et concordantes; et, d'une part, je les perçois comme objets du monde. Non pas comme de simples « choses » de la nature, bien qu'ils le soient d'une certaine façon « aussi ». Les « autres » se donnent également dans l'expérience comme régissant psychiquement les corps physiologiques qui leur appartiennent. Liés ainsi aux corps de façon singulière, « objets psycho-physiques », ils sont « dans » le monde. Par ailleurs, je les perçois en même temps comme sujets pour ce même monde : sujets qui perçoivent le monde, — ce même monde que je perçois — et qui ont par là l'expérience de moi, comme moi j'ai l'expérience du monde et en lui des « autres ». On peut poursuivre l'explicitation noématique dans cette direction encore assez loin, mais on peut considérer d'ores et déjà comme établi, le fait que j'ai en moi, dans le cadre de ma vie de conscience pure transcendentalement réduite, l'expérience du « monde » et des « autres » — et ceci conformément au sens même de cette expérience, — non pas comme d'une œuvre de mon activité synthétique en quelque sorte privée, mais comme d'un monde étranger à moi, « intersubjectif », existant pour chacun, accessible à chacun dans ses « objets ».

Et pourtant, chacun a ses expériences à soi, ses unités d'expériences et de phénomènes à soi, son « phénomène du monde » à soi, alors que le monde de l'expérience existe « en soi » par opposition à tous les sujets qui le perçoivent et à tous leurs mondes-phénomènes.

Comment cela peut-il se comprendre? Il faut, en tout cas, maintenir comme vérité absolue ceci : tout sens que peut avoir pour moi la « quiddité » et le « fait de l'existence réelle » d'un être, n'est et ne peut être tel que dans et par ma vie intentionnelle; il n'existe que dans et par ses synthèses constitutives, s'élucidant et se découvrant pour moi dans les systèmes de vérification concordante. Afin de créer pour les problèmes de ce genre — dans la mesure où, en général, ils peuvent avoir un sens, — un terrain de solution, et même afin de pouvoir les poser pour les résoudre, il faut commencer par dégager d'une manière systématique les structures intentionnelles — explicites et implicites, — dans lesquelles l'existence des autres « se constitue » pour moi et s'explicite dans son contenu justifié, c'est-à-dire dans le contenu qui « remplit » ses intentions.

Le problème se présente donc, d'abord, comme un problème spécial, posé au sujet « de l'existence d'*autrui* pour moi », par

conséquent comme problème d'une théorie *transcendentale de l'expérience de l'autre*, comme celui de l' « *Einfühlung* ». Mais la portée d'une pareille théorie se révèle bientôt comme étant beaucoup plus grande qu'il ne paraît à première vue : *elle donne en même temps les assises d'une théorie transcendentale du monde objectif*. Comme nous l'avons déjà montré plus haut, il appartient au *sens* de l'existence du monde et, en particulier, au sens du terme « nature », *en tant que nature objective, d'exister pour chacun de nous*, caractère toujours co-entendu chaque fois que nous parlons de réalité objective. De plus, le monde de l'expérience contient des objets déterminés par des prédicats « spirituels » qui, conformément à leur origine et à leur sens, renvoient à des sujets et, généralement, à des sujets étrangers à nous-mêmes et à leur intentionalité constituante ; tels sont tous les objets de civilisation (livres, instruments, toutes espèces d'œuvres, etc.) qui se présentent également avec le sens d'« exister pour chacun » (pour quiconque appartient à une civilisation correspondante à la civilisation européenne, par exemple, plus étroitement, à la civilisation française, etc.).

44. *Réduction de l'expérience transcendentale à la sphère d'appartenance*

Puisqu'il s'agit de la constitution transcendentale des subjectivités étrangères, et que celle-ci est la condition de la possibilité de l'existence pour moi d'un monde objectif, il ne peut pas encore être question ici de subjectivités étrangères, au sens de réalités objectives existant dans le monde. Afin de ne pas faire fausse route nous devons, selon les exigences de notre méthode, procéder *à l'intérieur de la sphère transcendentale universelle, à une nouvelle* ἐποχή, *ayant pour but de délimiter l'objet de nos recherches*. Nous éliminons du champ de la recherche tout ce qui, maintenant, est en question pour nous, c'est-à-dire, nous *faisons abstraction des fonctions constitutives de l'intentionalité qui se rapporte directement ou indirectement aux subjectivités étrangères*, et nous délimitons d'abord les ensembles cohérents de l'intentionalité — actuelle et potentielle — dans lesquels l'*ego se constitue dans son être propre* et constitue les unités synthétiques, inséparables de lui-même, qu'il faut, par conséquent, attribuer à *l'être propre de l'ego*.

La réduction de mon être à ma sphère transcendentale propre ou à mon *moi-même* transcendental et concret, au moyen d'une abstraction exercée à l'égard de ce que la constitution transcendentale me présente comme étranger à moi-même, cette réduction

possède un sens très spécial. Dans l'attitude naturelle je me trouve au sein du monde, « moi et les autres », dont je me distingue et auxquels je m'oppose. Si je fais abstraction des autres, au sens habituel du terme, *je reste « seul »*. Mais une telle abstraction n'est pas radicale, cette solitude ne change rien au sens existentiel de l'existence dans le monde, possibilité d'être l'objet de l'expérience de chacun. Ce sens est inhérent au moi, entendu comme moi naturel, et resterait tel, même si une peste universelle m'avait laissé seul dans le monde. Dans l'attitude transcendentale, et dans l'abstraction constitutive dont nous venons de parler, mon *ego*, l'*ego* du sujet méditant, ne se confond pas dans son *être* transcendental *propre* avec le moi humain habituel; il ne se confond pas avec le moi, réduit a un simple phénomène, à l'intérieur du phénomène total du monde. Il s'agit, bien au contraire, d'une *structure essentielle de la constitution universelle* que présente la vie de l'*ego* transcendental, en tant que constituant le monde objectif.

Ce *qui m'est spécifiquement propre, à moi ego, c'est mon être concret en qualité de « monade »*, puis *la sphère formée par l'intentionalité de mon être propre*. Cette sphère embrasse l'intentionalité visant « les autres » au même titre que toute autre intentionalité. Cependant, pour des raisons de méthode, nous commençons par *éliminer du champ de nos recherches l'œuvre synthétique de cette intentionalité* (la réalité des autres pour moi). Dans *cette intentionalité toute particulière* se constitue un *sens existentiel nouveau* qui *transgresse* l'être propre de mon *ego* monadique; il se constitue alors *un ego* non pas comme « moi-même », *mais comme se « réfléchissant » dans mon ego propre, dans ma monade*. Mais le second *ego* n'est pas tout simplement là, ni, à proprement parler, donné en personne; il est constitué à titre d' « *alter-ego* » et l'*ego* que cette expression désigne comme un de ses moments, c'est moi-même, dans mon être propre. « L'autre » renvoie, de par son *sens* constitutif, à moi-même, « l'autre » est un « reflet » de moi-méme, et pourtant, à proprement parler, ce n'est pas un reflet; il est mon *analogon* et, pourtant, ce n'est pas un *analogon* au sens habituel du terme. Si, en premier lieu, on délimite l'*ego* dans son être propre, et si on embrasse d'un regard d'ensemble son contenu et ses articulations — et cela, non seulement quant à ses états vécus, mais aussi quant aux unités de signification valables pour lui et inséparables de son être concret — la question suivante se pose nécessairement : *comment* se fait-il que mon *ego*, à l'intérieur de son être propre, puisse, en quelque sorte, constituer « l'autre » « justement comme lui étant étranger », c'est-à-dire lui conférer un sens existentiel qui le met hors du contenu concret du « moi-

même » concret qui le constitue. Cela concerne, d'abord, n'importe quel *alter-ego*, mais ensuite tout ce qui, de par son sens existentiel, implique un *alter-ego* ; bref, le monde objectif, au sens plein et propre du terme.

L'intelligibilité de cet ensemble de problèmes s'accroîtra, si nous nous mettons *à caractériser la sphère propre de l'ego* ou à effectuer explicitement l'ἐποχή abstractive qui nous la dégage. Éliminer de notre champ l'œuvre constitutive de l'expérience étrangère et, avec elle, tous les modes de conscience se rapportant à ce qui m'est étranger, est tout autre chose encore que d'exercer l'ἐποχή phénoménologique à l'égard de la valeur existentielle de « l'autre » dans la vie naïve, comme nous l'avons fait à l'égard de toute objectivité de l'attitude naturelle.

Dans l'attitude transcendentale j'essaie, avant tout, de circonscrire, à l'intérieur des horizons de mon expérience transcendentale, *ce qui m'est propre* (*das Mir-Eigene*). C'est, tout d'abord, le *non-étranger*. Au moyen de l'abstraction, je commence par libérer cet horizon d'expérience de tout ce qui m'est étranger. Il appartient au « phénomène transcendental » du monde d'être donné directement dans une expérience concordante ; aussi s'agit-il de faire attention, en la parcourant, à la manière dont ce qui m'est étranger intervient dans la détermination du sens existentiel de ses objets, et à l'éliminer par l'abstraction. De cette façon nous faisons tout d'abord abstraction de ce qui confère aux animaux et aux hommes leur caractère spécifique d'êtres vivants et, pour ainsi dire, en quelque mesure personnels ; ensuite de toutes les déterminations du monde phénoménal qui, de par leur sens, renvoient à d'« autres », comme à des moi sujets (*Ichsubjekte*) et qui, par conséquent, les présupposent ; tels, par exemple, les prédicats exprimant des valeurs de culture. Autrement dit, nous faisons abstraction de toute spiritualité étrangère, en tant justement qu'elle rend possible le « sens spécifique » de cet « étranger » qui est mis en question. Il faut, de même, ne pas perdre de vue et éliminer par l'abstraction ce caractère d'appartenir à l'ambiance de chacun, propre à tous les objets du monde phénoménal et qui les qualifie comme existant pour chacun et accessible à chacun, comme pouvant, dans une certaine mesure, avoir de l'importance ou rester indifférents pour la vie et les aspirations de chacun.

Nous constatons à ce propos quelque chose d'important. L'abstraction effectuée, il nous reste une couche cohérente du *phénomène du monde*, corrélatif transcendental de l'expérience du monde, qui se déroule d'une manière continue et concordante. Nous pouvons, *malgré* l'abstraction, qui élimine du phénomène

« monde » tout ce qui n'est pas une propriété exclusive du moi, *avancer d'une manière continue dans l'expérience intuitive*, en nous tenant exclusivement à cette couche d'« appartenance ».

Avec cette couche nous avons atteint l'extrême limite où peut nous conduire la réduction phénoménologique. Il faut évidemment posséder l'expérience de cette « sphère d'appartenance » propre au moi pour pouvoir constituer l'idée de l'expérience d'« un autre que moi »; et sans avoir cette dernière idée je ne puis avoir l'expérience d'un « monde objectif ». Mais je n'ai pas besoin de l'expérience du monde objectif ni de celle d'autrui pour avoir celle de ma propre « sphère d'appartenance ».

Considérons de plus près le *résultat* de notre abstraction, c'est-à-dire son résidu. *Du phénomène du monde*, se présentant avec un sens objectif, se détache un plan que l'on peut désigner par les termes : « *Nature* » *qui m'appartient*. Celle-ci doit être bien distinguée de la Nature pure et simple, c'est-à-dire de la nature, objet des sciences de la nature. Cette dernière est, sans doute, le résultat d'une abstraction, à savoir de l'abstraction de tout le « psychique », de tous les prédicats du monde objectif qui tirent leur origine de la vie de la personnalité. Mais le résultat de cette abstraction de la science est une couche dans le monde objectif (dans l'attitude transcendentale on dirait : couche appartenant à l'objet immanent visé par l'expression : monde objectif); elle est donc, elle-même, une couche objective, tout comme les couches éliminées par l'abstraction (le psychique objectif, les « prédicats culturels » objectifs, etc.). Or, dans *notre* cas, ce sens d'objectivité, inhérent à tout ce qui est « monde », en tant que constitué par l'intersubjectivité et accessible à l'expérience de chacun, etc., disparaît totalement. Aussi, ce que dans *la sphère de ce qui m'appartient* (d'où l'on a éliminé tout ce qui renvoie à une subjectivité étrangère) nous appelons *Nature pure et simple*, ne possède plus ce caractère d'« être objectif » et, par conséquent, ne doit aucunement être confondu avec une couche abstraite du monde lui-même ou de son « sens immanent ». Parmi les corps de cette « Nature », réduite à « ce qui m'appartient », je trouve mon propre corps organique (*Leib*)[1] se distinguant de tous les autres par une particularité unique; c'est, en effet, le seul corps qui n'est pas seulement corps, mais précisément corps *organique*; c'est le seul corps à l'intérieur de la couche abstraite, découpée par moi dans le monde, auquel, conformément à l'expérience,

1. Les termes allemands : *Körper* et *Leib*, n'ayant qu'un seul équivalent français, *corps*, nous traduirons *Körper* par « corps » et *Leib* par « corps organique » (N. du t.).

je coordonne, bien que selon des modes différents, des champs de sensations (champs de sensations du toucher, de la température, etc.); c'est le seul corps *dont je dispose d'une façon immédiate* ainsi que de chacun de ses *organes*. Je perçois *avec* les mains (c'est *par* les mains que j'ai — et que je puis toujours avoir — des perceptions cinesthésiques et tactiles), *avec* les yeux (c'est *par* les yeux que je vois), etc.; et ces *phénomènes cinesthésiques* des organes forment un flux de modes d'*action* et relèvent de mon « je peux ». Je peux ensuite, en mettant en jeu ces phénomènes cinesthésiques, heurter, pousser, etc., et ainsi agir par mon corps, immédiatement d'abord, et à l'aide d'autre chose (médiatement) ensuite. Puis, par mon activité perceptive, j'ai l'expérience (ou je peux avoir l'expérience) de toute « nature », y compris celle de mon propre corps qui par une espèce de « réflexion » se rapporte ainsi à lui-même. Ce qui est rendu possible par le fait qu'à tout moment je « peux » percevoir une main « au moyen » de l'autre, un œil au moyen d'une main, etc.; l'organe doit alors devenir objet et l'objet, organe. Il en est de même de l'action originelle possible, exercée par le corps sur la Nature et sur le corps lui-même. Ce dernier se rapporte donc à lui-même aussi par la pratique.

Faire ressortir mon corps, réduit à mon « appartenance », c'est déjà partiellement faire ressortir le phénomène objectif : « moi en tant que cet homme » en son essence-appartenance. Si je réduis à « l'appartenance » *les autres hommes*, j'obtiens des *corps* matériels, réduits à l'appartenance ; mais si je *me* réduis *moi-même* comme homme, j'arrive *à mon organisme* et *à mon âme*, ou à moi-même, *unité psycho-physique* et, dans cette unité, au *moi-personnalité*; j'arrive au moi qui « dans » et « au moyen » de cet organisme agit et pâtit dans le *monde extérieur*, et qui, en général, se constitue en unité psycho-physique en vertu de l'expérience constante de ces rapports absolument uniques du moi et de la vie avec le corps. Si *le monde extérieur, l'organisme et l'ensemble psycho-physique sont ainsi épurés de tout « ce qui n'est pas appartenance »*, je ne suis plus un « moi » au sens naturel, dans la mesure justement où j'ai éliminé toute relation avec un « nous » *(uns oder wir)*, ainsi que tout ce qui fait de moi un être du « monde ». Toutefois, dans ma particularité spirituelle, je demeure un moi, pôle identique de mes multiples expériences pures, de ma vie intentionnelle active ou passive et de tous les *habitus* qu'elle crée ou peut créer en moi.

Par suite de cette élimination abstractive de tout ce qui est étranger à moi, il m'est resté une espèce de monde, une nature

réduite à « mon appartenance », — un moi psycho-physique avec corps, âme et moi personnel, intégré à cette nature grâce à son corps.

On y trouve également des prédicats qui doivent tout leur sens à *ce* moi-là ; tels, par exemple, les prédicats qui caractérisent l'objet comme « valeur » et comme « produit ». Mais tout cela n'est nullement *du monde* au sens naturel du terme (et c'est pourquoi tant de guillemets) ; c'est ce qui, dans mon expérience du monde, m'appartient d'une manière exclusive, la pénètre de partout, et qui, *intuitivement, forme une unité cohérente.* Toutes les articulations que nous saurons distinguer dans ce phénomène du « monde », réduit à « ce qui m'appartient », forment néanmoins une unité *concrète* ; ce qui se manifeste aussi dans le fait que la *forme spatio-temporelle*, réduite d'une manière correspondante à ce qui m'appartient, est sauvegardée dans ce phénomène « réduit » du « monde ». Les « objets réduits », les « choses », le « moi psycho-physique » sont, par conséquent, eux aussi, *extérieurs les uns aux autres.* Mais nous sommes frappés ici par un fait remarquable ; voici un enchaînement d'évidences qui, dans leur enchaînement même, ont l'air de paradoxes : en éliminant ce qui nous est « étranger », nous ne portons pas atteinte à l'ensemble de ma vie psychique, à la vie de ce moi psycho-physique ; ma vie reste expérience du « monde » et, donc, expérience possible et réelle *de* ce qui nous est étranger. La totalité de la constitution du monde, existant pour moi, ainsi que sa division ultérieure en systèmes constitutifs d'appartenances et de ce qui m'est étranger, est donc inhérente à mon être psychique. Moi, le « moi humain » réduit (« le moi psycho-physique »), je suis donc constitué comme membre du « monde », avec une « extériorité » multiple ; mais c'est moi qui constitue tout cela, moi-même, dans mon âme, et je porte tout cela en moi comme objet de mes « intentions ». Que si le tout constitué comme m'appartenant (donc aussi le « monde » « réduit ») se révélait appartenir à l'essence concrète du sujet constituant comme une inséparable détermination interne, l'auto-explicitation du moi trouverait le « monde » qui lui appartient comme lui étant « intérieur » et, d'autre part, en parcourant ce « monde », le moi se trouverait lui-même comme membre de ces « extériorités » et se distinguerait du « monde extérieur ».

45. *L'« ego » transcendental en qualité d'homme psychophysique ; l'aperception de soi-même réduite aux appartenances.*

Ces dernières méditations — comme leur ensemble — nous

les avons effectuées dans l'attitude de la réduction transcendentale, c'est-à-dire du « moi » méditant en qualité d'*ego* transcendental. Il faut se demander maintenant quel est le rapport du moi-homme réduit à son appartenance pure à l'intérieur du phénomène du « monde » « réduit » de la manière correspondante, au moi, *ego* transcendental. Ce dernier est résulté de la *mise entre parenthèses* du monde objectif dans son ensemble, et de toutes les entités objectives en général (des objectivités idéales également). Au moyen de cette « mise entre parenthèses », j'ai pris conscience de moi-même comme d'un *ego* transcendental, qui, dans sa propre vie, constitue tout ce qui jamais peut être objectif pour moi; j'ai pris conscience d'un moi, sujet de toute constitution en général, qui *est* dans ses expériences potentielles et actuelles ainsi que dans ses *habitus*.

C'est dans ses *habitus* et dans ses expériences qu'il *se* constitue lui-même (comme tout ce qui est objectif), en tant qu'*ego* identique. Nous pouvons dire maintenant : tandis que moi — cet *ego* — j'ai constitué et je continue à constituer ce monde existant pour moi en qualité de phénomène (corrélatif), j'ai effectué, au moyen de synthèses constitutives correspondantes, *une aperception de moi-même* (en tant que « moi » au sens habituel d'une personnalité humaine plongée dans l'ensemble du monde constitué) *qui me transforme en un être du « monde »*. Cette aperception, je continue à l'effectuer, tout en la complétant, et à lui maintenir constamment sa valeur. Grâce à cette transformation du moi en « être du monde », tout ce qui, au point de vue transcendental, est une « appartenance » du moi, de cet *ego*, est englobé, sous forme de *psychique*, par « mon âme ». Cette perception, qui me transforme en être du monde, je la trouve déjà effectuée, mais je peux toujours, en partant de l'âme en tant que phénomène ou en tant que partie du phénomène « homme », revenir à moi-même en tant qu'*ego absolu*, universel et transcendental. Si, par conséquent, en qualité de cet *ego*, je réduis mon phénomène du monde objectif à « ce qui m'appartient en lui », et si j'y ajoute tout ce que je trouve encore de *m'appartenant* (ne pouvant plus, après cette réduction, contenir d'étranger au moi), *l'ensemble de ce qui appartient à mon ego peut être retrouvé dans le phénomène réduit du monde*, comme appartenant à « *mon âme* », *sauf qu'au point de vue transcendental* il est, en tant que composant de mon aperception du monde, *un phénomène secondaire*. A s'en tenir à l'*ego* transcendental et dernier, et à l'universalité de ce qui est constitué en lui, on trouve, appartenant *d'une manière immédiate* à l'*ego*, la division de tout son

champ transcendental d'expérience en sphère « qui lui appartient », — y compris la couche cohérente de son expérience du monde, réduité à « l'appartenance » (dont tout ce qui lui est étranger est écarté), — et en sphère de ce qui lui est étranger. Néanmoins toute *conscience de* ce qui lui est étranger, chacun de ses modes de présentation appartiennent à la première sphère. Tout ce que le moi transcendental constitue dans cette première couche, comme « non-étranger », comme « ce qui lui appartient » est, en effet, à lui, à titre de *composant de son être propre et concret*, comme nous l'avons montré et comme nous le montrerons encore. Il est inséparable de son être concret. Mais, à l'intérieur et au moyen de ses appartenances, l'*ego* constitue le monde objectif, comme l'universalité de l'être qui est étranger à l'*ego*, et, en premier lieu, l'être de l'*alter-ego*.

46. *L'appartenance, sphère des actualités et des potentialités du courant de la conscience.*

Nous avons caractérisé, jusqu'à présent le concept fondamental de « l'appartenance », de « ce qui m'appartient », comme le « non-étranger », — caractéristique indirecte qui, de son côté, reposait sur la notion de l'*autre* et, par conséquent, la présupposait. Mais il est important, pour éclaircir son sens, d'élaborer aussi *une caractéristique positive de cette notion d'« appartenance »*, ou de « l'*ego* » dans ce qui lui est propre.

Les dernières phrases du paragraphe précédent l'ont fait seulement pressentir. Partons d'un point de vue plus général. Lorsque, dans l'expérience, un objet concret se détache comme quelque chose pour soi, et qu'il est « remarqué » par le regard de l'attention perceptive, cette perception directe ne se l'approprie que comme « objet indéterminé de l'intuition empirique ». Il ne devient objet déterminé, et toujours de plus en plus déterminé, que dans la suite de l'expérience, qui, tout d'abord, ne détermine l'objet qu'en l'interprétant lui-même par lui-même; elle s'effectue donc comme explicitation pure. En se fondant sur l'objet qui est donné dans son identité avec lui-même grâce à une synthèse identificatrice, continue et intuitive, l'expérience dans son progrès synthétique explicite dans l'enchaînement des intuitions particulières les déterminations inhérentes à cet objet même.

Et ces déterminations apparaissent dès l'abord, comme déterminations dans lesquelles l'objet, l'identique, est ce qu'il est — ce qu'il est « en soi et pour soi »; — déterminations dans lesquelles son être identique s'explicite en propriétés particulières.

Ce contenu essentiel et propre n'est encore qu'anticipé d'une

manière générale et sous la forme d'un horizon; il ne se constitue originairement que par l'explicitation (portant le sens d'indice interne, propre, essentiel — et plus spécialement de propriété).

Appliquons ces vérités. Lorsque, dans la réduction transcendentale, je réfléchis sur moi-même, *ego* transcendental, je me suis donné — en tant que cet *ego* — dans un mode perceptif, plus précisément je me (*ego*) saisis dans une perception.

Je m'aperçois aussi qu'antérieurement déjà, sans m'être saisi, j'étais toujours là pour moi dans une intuition originelle (perçu au sens plus large du terme) et, en quelque sorte, « présent à l'avance ». Je me suis présent avec un horizon ouvert et infini des *propriétés internes* encore non-découvertes. Ce qui m'est propre se révèle, lui aussi, seulement par l'explicitation, et c'est dans et par l'œuvre de celle-ci qu'il reçoit son sens original. Il se révèle originellement dans le regard de l'expérience explicitante dirigée sur moi-même, sur mon « je suis », perçu et même donné d'une manière apodictique, sur mon identité avec moi-même, se conservant dans la synthèse continue et cohérente de l'expérience originelle de soi. Ce qui est l'essence propre de cette identité se caractérise comme élément réel et possible de son explicitation, comme quelque chose en quoi je ne fais que développer mon propre être identique, tel qu'il est en lui-même, en tant qu'identique dans ses particularités.

Voici maintenant un point important. Bien que je sois en droit de parler de la *perception de soi-même* et précisément de la perception de mou *ego* concret, il n'est pas dit par là que je me meuve toujours dans la sphère des *perceptions* particulières proprement dites, et que je n'arrive à rien d'autre qu'à des éléments perceptifs de l'explicitation, comme c'est le cas dans l'explicitation d'un « objet de la vue » donné par la perception. Car, dans l'explicitation des horizons de mon être propre, je me heurte en premier lieu à ma temporalité immanente et à mon être sous la forme d'une infinité ouverte du courant de la conscience; infinité de toutes mes propriétés, incluses, de quelque façon que ce soit, dans ce courant, mon explicitation elle-même y comprise. Cette explicitation, en s'effectuant dans le présent vivant, ne peut saisir dans une perception véritable que ce qui s'effectue dans le présent. Le passé qui m'est propre, elle ne me le dévoile — de la manière la plus originelle que l'on puisse concevoir — que dans et par le souvenir. Quoique je sois constamment donné à moi-même d'une façon originelle, et quoique je puisse, en avançant toujours, expliciter ce qui m'appartient essentiellement, *cette explicitation s'effectue en grande partie au*

moyen des actes de conscience qui ne sont point des perceptions des moments correspondants de mon essence propre. Le courant du vécu, en sa qualité de courant où je vis comme Moi identique, ne peut me devenir accessible que de la manière suivante : dans ses actualités d'abord, et ensuite dans ses potentialités qui visiblement me sont également essentielles et propres. Toutes les possibilités du genre « *je peux* » ou « je pourrais » — je peux déclencher telle ou telle autre série des états vécus, je peux prévoir ou regarder en arrière, je peux pénétrer en les dévoilant dans les horizons de mon être temporel — toutes ces possibilités *appartiennent manifestement d'une manière essentielle et propre à moi-même.*

Mais l'explicitation est partout originelle, si, toutefois, sur le terrain de l'expérience originelle de soi c'est l'objet expérimenté lui-même qu'elle explicite en le rendant « présent en personne », selon un mode qui, en la circonstance, *est le plus originel possible. L'évidence apodictique* de la perception trancendentale de soi-même (du « je suis ») s'étend à cette explicitation, bien qu'avec une restriction analysée plus haut.

Les formes structurales universelles apparaissent seules avec une évidence absolue dans cette explicitation; notamment les formes dans lesquelles j'existe en tant qu'*ego*, et dans lesquelles seules — ceci pris dans une universalité d'essence — je puis exister ainsi. Il faut compter parmi elles (entre autres) la manière d'exister sous forme d'une certaine vie universelle en général, sous forme d'une constitution constante par elle-même de ses propres états comme temporels à l'intérieur d'un temps universel, etc. *A cet a priori apodictique universel, dans sa généralité indéterminée, mais déterminable*, participe *toute explicitation* des données égologiques particulières comme, par exemple, l'évidence — si imparfaite qu'elle soit, — du souvenir que chacun a de son passé propre. Cette participation à l'apodicticité se réyèle dans la *loi formelle*, elle-même *apodictique* : tant d'apparence, tant d'être (que l'apparence ne fait que cacher et fausser) que nous pouvons chercher et que nous pouvons retrouver en poursuivant une route tracée d'avance, ou du moins, dont nous pouvons nous rapprocher par des approximations successives de son contenu entièrement déterminé. Ce dernier, au sens d'un objet susceptible d'identification rigoureuse dans toutes ses parties et dans tous ses moments, est une « idée » valable *a priori.*

47. L'objet intentionnel appartient, lui aussi, à l'être pleinement concret (monadique) de « l'appartenance ». Transcendance immanente et monde primordial.

Ce qu forme mon appartenance essentielle en tant qu'*ego* s'étend visiblement (et ceci est particulièrement important), non seulement aux actualités et aux potentialités du courant du vécu, mais *aussi aux systèmes constitutifs*, tout comme aux objectivités constituées. Ce dernier point doit être entendu sous certaines réserves. Notamment, là et dans la mesure où l'unité constituée, en tant qu'unie à la constitution originelle elle-même d'une manière immédiate et concrète, en est inséparable, — la perception constituante, autant que l'être perçu, appartiennent à ma sphère propre concrète.

Cela ne concerne pas seulement les données sensibles qui, entendues comme simples sensations, se constituent comme miennes en qualité d'« éléments temporels immanents » à l'intérieur de mon *ego*.

Cela est vrai aussi de tous mes *habitus* qui, également, me sont « propres », qui se constituent à partir des actes qui les fondent (et « m'appartiennent » aussi), et forment des convictions durables; des convictions qui font de moi « un convaincu », et grâce auxquelles j'acquiers, en tant que *pôle* [d'actes], des déterminations spécifiquement propres au « moi ». Mais, d'autre part, les *objets transcendants*, par exemple les objets des « *sens* » *extérieurs*, — unités des multiplicités des phénomènes sensibles, — appartiennent *également* à cette sphère, si, toutefois, en qualité d'*ego*, je tiens uniquement compte de ce qui est constitué d'une manière véritablement originelle par ma sensibilité propre, par mes aperceptions propres, comme phénomène d'objet spatial, inséparable, dans le concret, de cette sensibilité et de ces aperceptions elles-mêmes. Nous le voyons tout de suite : la *totalité* du « monde » que nous avons précédemment « réduit » en éliminant de son sens des éléments de ce qui m'était étranger, appartient à cette sphère et fait donc partie du contenu concret (positivement défini) de l'*ego*, en qualité de *ce qui lui appartient*. Puisque nous faisons abstraction de l'œuvre constitutive de l'*Einfühlung* (de l'expérience d'autrui), nous avons une nature et un organisme qui, certes, se constituent comme objets spatiaux, comme unités transcendantes par rapport au courant de la vie, mais qui ne sont qu'une multiplicité d'objets de l'expérience possible, cette expérience se confondant totalement avec *ma propre vie*, et l'objet de

cette expérience n'étant rien d'autre qu'une unité synthétique, inséparable de cette vie et de ses potentialités.

Cela nous fait voir que l'*ego considéré concrètement possède un univers de « ce qui lui appartient »*, univers qui se révèle dans une explicitation originelle de l'*ego sum*, explicitation apodictique, tout au moins quant à sa forme. *A l'intérieur de cette sphère originelle* (de l'explicitation de soi-même), nous trouvons *aussi un « monde transcendant »*, résultat de la réduction du phénomène intentionnel « monde objectif » à « ce qui m'appartient » (au sens positif que nous mettons en avant maintenant); cependant toutes les « apparences » correspondantes du transcendant, fantaisies, « pures » possibilités, objectivités eidétiques, dans la mesure où elles subissent notre réduction à « l'appartenance », font également partie de ce domaine, domaine de ce qui m'est essentiellement propre à moi-même, de ce que je suis dans mon existence pleinement concrète ou, comme nous le disons encore, de ce que je suis en tant que je suis cette « monade ».

48. *La transcendance du monde objectif comme étant d'un degré supérieur par rapport à la transcendance primordiale.*

Le fait qu'en général je peux opposer cet être qui m'est propre *à quelque chose d'autre*, le fait que moi, qui suis moi, puisse être conscient de cet autre que je ne suis pas (de quelque chose qui m'est étranger) — présuppose que les *modes de conscience qui m'appartiennent* ne se confondent pas tous avec *les modes de ma conscience de moi-même*.

Puisque l'être réel se constitue primitivement par la concordance de l'expérience, il faut qu'il y ait dans mon propre moi, en face de l'expérience de moi-même et de son système cohérent (c'est-à-dire en face de l'explicitation systématique de moi-même en appartenances), d'autres expériences formant des systèmes concordants ; et le *problème* consiste à savoir comment peut-on comprendre que l'*ego* puisse porter en lui ce nouveau genre d'intentionalités et qu'il puisse toujours en former de nouvelles, avec un sens existentiel *totalement trancendant à son propre être*.

Comment l'être réel, c'est-à-dire non seulement objet intentionnel d'un acte quelconque, mais objet « se confirmant » en moi d'une manière concordante, — comment peut-il être pour moi autre chose que, pour ainsi dire, le point d'intersection de mes synthèses constitutives?

Du fait même d'en être inséparable, dans le concret, cet être ne m'appartient-il pas, *ipso facto*, en propre?

Mais déjà la possibilité, aussi vague et aussi vide qu'on voudra,

de se rapporter à quelque chose qui me soit étranger, est problématique; s'il est vrai toutefois que des possibilités d'élucidation appartiennent essentiellement à tous les modes de conscience de ce genre, c'est-à-dire qu'il est possible de les amener à des expériences qui, soit les confirment en « remplissant » leur intention, soit, au contraire, nous « désillusionnent » quant à l'être de l'objet visé; et que, au surplus, tout mode de conscience de ce genre (signifiante) renvoie, au point de vue de sa genèse, à des expériences de ce genre, portant sur le même objet intentionnel, ou sur un objet analogue.

Le fait de l'expérience de ce qui m'est étranger (du non-moi) se présente comme expérience du monde objectif où l'on trouve « d'autres » non-moi sous forme d'autres « moi »; et c'était un résultat important de la « réduction à l'appartenance » de ces expériences que d'avoir mis en relief leur couche intentionnelle profonde, où un « monde » réduit se révèle comme « transcendance immanente ». Dans l'ordre de la constitution d'un monde *étranger au moi*, d'un monde « *extérieur* » *à mon moi concret et propre* (mais extérieur dans un sens totalement différent du sens naturel et spatial de ce terme), c'est une *transcendance* (ou un « monde ») première en soi, « *primordiale* ». Malgré l'*idéalité* qui caractérise ce monde en tant qu'il est une unité synthétique d'un système infini de mes potentialités, il est encore *un élément déterminant de mon existence propre et concrète* en tant qu'*ego*.

Il faut donc faire comprendre *comment*, sur un plan supérieur et fondé sur ce premier, s'effectue l'attribution à un objet du sens de *transcendance objective* proprement dite, seconde dans l'ordre de la constitution; et ceci *sous forme d'expérience*. Il *ne* s'agit *pas* ici de mettre en lumière *une genèse s'accomplissant dans le temps*, mais d'une « *analyse statique* ». Le monde objectif est toujours déjà là, tout fait; il est une donnée de mon expérience objective qui se déroule actuelle et vivante; et ce qui n'est plus objet de l'expérience garde sa valeur sous forme d'*habitus*.

Il s'agit d'*interroger cette expérience elle-même* et d'élucider, par l'analyse de l'intentionalité, la manière dont elle « confère le sens », la manière dont elle peut apparaître comme expérience et se justifier *comme évidence d'un être réel et ayant une essence propre, susceptible d'explicitation, comme évidence d'un être qui n'est pas mon être propre* et n'en est pas une partie intégrante, bien qu'il ne puisse acquérir de sens ni de justification qu'à partir de mon être à moi.

49. *Esquisse préalable de l'explicitation intentionnelle de l'expérience de l' « autre ».*

L'unité de sens « monde objectif » se constitue, en plusieurs *degrés*, sur la base de mon monde primordial. Il faut *d'abord* mettre en relief le plan de la constitution d' « autrui » ou des « autres en général », c'est-à-dire des *ego exclus* de l'être concret « qui m'appartient » (exclus du moi — *ego* primordial). En même temps que cette « mise en relief », et motivée par elle, *un autre sens* se superpose, d'une façon générale, au « *monde* » *primordial*; ce dernier devient par là « *phénomène d* » 'un monde « objectif » déterminé, monde un et identique pour chacun, moi-même y compris. Par conséquent *l'autre, premier en soi* (le premier « non-moi »), *c'est l'autre moi*. Et cela rend possible la constitution *d'un domaine nouveau et infini de « l'étranger à moi », d'une nature objective* et d'un *monde objectif* en général, auquel appartiennent et les autres et moi-même. Il est dans l'essence de cette constitution, s'édifiant à partir des *autres « moi purs »* (n'ayant pas *encore le sens des êtres du monde*), que ceux qui sont « autres » pour moi ne restent pas isolés, mais que, bien au contraire, se constitue (dans la sphère qui m'appartient, bien entendu) une *communauté de moi* existant les uns avec et pour les autres, et qui m'englobe moi-même. — *En dernière analyse, c'est une communauté de monades* et, notamment, une communauté qui constitue (par son intentionalité constituante commune) un seul et même monde. Dans ce monde se retrouvent *tous les moi*, mais *dans l'aperception objectivante*, cette fois, avec le sens *d' « hommes »*, c'est-à-dire d'hommes psycho-physiques, objets du monde.

L'intersubjectivité transcendentale possède, grâce à cette mise en commun, une *sphère intersubjective* d'appartenance où elle constitue d'une manière intersubjective le monde objectif; elle est ainsi, en qualité d'un « *nous* » *transcendental*, sujet *pour* ce monde et aussi pour le monde des hommes, forme sous laquelle ce sujet se réalise lui-même comme objet. Nous distinguons, une fois de plus, la sphère d'appartenance intersubjective et le monde objectif. Toutefois, en me plaçant, comme *ego*, sur le terrain de l'intersubjectivité constituée en partant de sources qui me sont essentiellement propres, je dois reconnaître que le monde objectif ne lui est *plus*, à proprement parler, transcendant, c'est-à-dire ne transcende pas sa sphère d'appartenance intersubjective; le monde objectif lui est inhérent en qualité de transcendance « immanente ».

Plus précisément, le monde objectif, comme *idée*, comme corré-

latif *idéal* d'une expérience intersubjective idéalement concordante -- d'une expérience mise en commun dans l'intersubjectivité — ce monde doit par essence être rapporté à l'intersubjectivité, constituée, elle-même, comme idéal d'une communauté infinie et ouverte, dont les sujets particuliers sont pourvus de systèmes constitutifs correspondant les uns aux autres et s'accordant les uns avec les autres. Par suite, *la constitution du monde objectif comporte essentiellement une « harmonie » des monades*, plus précisément, une constitution harmonieuse particulière dans chaque monade et, par conséquent, une genèse se réalisant harmonieusement dans les monades particulières. Il n'est nullement question d'une substructure « métaphysique » de l'harmonie des monades; cette harmonie est tout aussi peu une invention ou une hypothèse métaphysique que les monades elles-mêmes. Cette harmonie appartient, bien au contraire, à l'explicitation des contenus intentionnels inclus dans le fait même qu'un monde d'expérience existe pour nous.

Ce que nous venons d'exposer est une anticipation des résultats de l'explicitation intentionnelle que nous devons effectuer degré par degré, si nous voulons résoudre le problème transcendental et élaborer véritablement l'idéalisme transcendental de la phénoménologie.

50. *L'intentionalité médiate de l'expérience d'autrui en tant qu'« apprésentation » (aperception par analogie).*

Après avoir défini la sphère primordiale et en avoir élucidé les articulations — préliminaires très importants au point de vue transcendental, — nous rencontrons, dès notre *premier* pas vers la constitution du monde objectif, des difficultés réellement considérables. Ces difficultés se trouvent dans l'élucidation transcendentale de l'expérience d'autrui où « autrui » n'a pas encore acquis le sens d'« homme ».

L'expérience est un mode de conscience où l'objet est donné « en original »; en effet, en ayant l'expérience d'autrui nous disons, en général, qu'il est lui-même, « en chair et en os » devant nous. D'autre part, ce caractère d' « en chair et en os » ne nous empêche pas d'accorder, sans difficultés, que ce n'est pas l'autre « moi » qui nous est donné en original, non pas sa vie, ses phénomènes eux-mêmes, rien de ce qui appartient à son être propre. Car si c'était le cas, si ce qui appartient à l'être propre d'autrui m'était accessible d'une manière directe, ce ne serait qu'un moment de mon être à moi, et, en fin de compte, moi-même et lui-même, nous serions le même. Il en serait de même de son organisme s'il

n'était rien d'autre qu'un « corps » physique, unité se constituant dans mon expérience réelle et possible et qui appartint à ma sphère primordiale comme formée exclusivement par *ma* « sensibilité ». Il doit y avoir ici *une certaine intentionalité médiate*, partant de la couche profonde du « monde primordial » qui, en tout cas, reste toujours fondamentale. Cette intentionalité représente une « *co-existence* » qui n'est jamais et qui ne peut jamais être là « en personne ». Il s'agit donc d'une espèce *d'acte qui rend* « *co-présent* », d'une espèce d'aperception par analogie que nous allons désigner par le terme d'« *apprésentation* ».

L'expérience du monde extérieur se caractérise déjà de cette manière. En effet, le côté véritablement « vu » d'un objet, sa « face » tournée vers nous, apprésente toujours et nécessairement son « autre face » — cachée — et fait prévoir sa structure, plus ou moins déterminée. Mais, d'autre part, dans notre cas, il ne peut précisément pas s'agir de ce genre d'apprésentation qui intervient dans la constitution de la nature primordiale. — Cette dernière, en effet, peut être confirmée par la présentation correspondante qui en remplit l'intention (« l'envers » peut devenir « face »), tandis que cela est *a priori* impossible pour une apprésentation qui doit nous introduire dans la sphère « originale » d'autrui. Comment donc l'apprésentation d'une autre sphère « originale » — ce qui confère un sens au terme « un autre » — peut-elle être motivée dans la mienne, dans ma sphère originale? — l'apprésentation étant comprise ici comme une expérience effective. N'importe quelle représentation ne saurait le faire. Elle ne le peut que si elle est *liée à une présentation*, à un acte dans lequel l'objet se donne, *à proprement parler*, en personne. Et c'est seulement en tant qu'exigée par cette présentation qu'elle peut avoir le caractère d'apprésentation, tout comme, dans la perception de la chose, l'existence perçue est le motif de la position de la « co-existence ». La perception du monde réduit à la sphère primordiale, qui se développe d'une manière continue dans les articulations décrites plus haut, à l'intérieur du cadre général de la *perception constante* de l'*ego par lui-même*, nous fournit la *couche fondamentale de la perception*. Le *problème* consiste à savoir comment s'enchaînent les motifs, et comment s'explique l'opération intentionnelle — fort compliquée — de l'apprésentation effectivement réalisée.

Nous pouvons trouver un premier fil conducteur dans le sens même des mots : « les autres », un « autre moi ». *Alter* veut dire *alter-ego*, et l'*ego* qui y est impliqué, c'est moi-même, constitué à l'intérieur de la sphère de mon appartenance « primordiale », d'une manière

unique, comme unité psycho-physique (comme homme primordial), comme un moi « personnel », immédiatement actif dans mon corps unique et intervenant par une action immédiate dans le monde ambiant primordial; par ailleurs, sujet d'une vie intentionnelle concrète, sujet d'une sphère psychique se rapportant à elle-même et au « monde ». Toutes ces structures sont à notre disposition; et elles le sont dans leurs aspects typiques, élaborés par la vie consciente, avec leurs formes familières d'écoulement et de complication. Nous n'avons pas étudié les intentionalités fort complexes qui les ont constituées; c'est là un vaste domaine de recherches spéciales auquel nous ne nous sommes pas arrêté et auquel nous ne pouvions pas nous arrêter.

Supposons un autre homme entré dans le champ de notre perception; en réduction primordiale, cela veut dire que, dans le champ de la perception de ma nature primordiale, apparaît un corps qui, en qualité de primordial, ne peut être qu'un élément déterminant de moi-même (transcendance immanente). Puisque dans cette nature et dans ce monde mon corps (*Leib*) est le seul corps qui soit et qui puisse être constitué d'une manière originelle comme organisme (organe fonctionnant), il faut que cet autre corps — qui pourtant, lui aussi, se donne comme organisme — tienne ce sens *d'une transposition aperceptive à partir de mon propre corps*. Et cela, de manière à exclure une justification véritablement directe et, par conséquent, primordiale — par une perception dans le sens fort du terme — des prédicats spécifiques de l'organisme. Dès lors, il est clair que seule une ressemblance reliant dans la sphère primordiale cet autre corps avec le mien, peut fournir le fondement et le motif de *concevoir* « *par analogie* » ce corps comme *un autre organisme*.

Ce serait donc une certaine aperception assimilante, ce qui ne veut pas dire du tout un raisonnement par analogie. L'aperception n'est pas un raisonnement, ni un acte de pensée. Chaque aperception, par laquelle nous concevons et saisissons d'une manière immédiate les objets qui nous sont donnés, tels le monde de notre vie quotidienne qui s'offre à nos regards, les objets dont nous comprenons d'un seul coup le sens et les horizons, chaque aperception contient une intentionalité qui renvoie à une « création première » où l'objet d'un sens analogue s'était constitué pour la première fois. Même les objets de ce monde qui nous sont inconnus sont, généralement parlant, connus selon leur type. Nous avons déjà vu des choses analogues, sinon précisément celles-ci. Chaque élément de *notre expérience quotidienne* recèle une *transposition par analogie* du sens objectif, originellement créé, sur le

cas nouveau, et contient une anticipation du sens de ce dernier comme celui d'un objet analogue. Partout où il y a du « donné objectif », il y a cette transposition; et ce qui dans l'expérience ultérieure se révèle comme ayant un sens réellement nouveau, peut avoir la fonction d'une « création première » et servir de fondement à un « donné objectif » d'un sens plus riche. L'enfant qui sait déjà voir les choses comprend, par exemple, pour la première fois, le sens final des ciseaux ; et à partir de ce moment il aperçoit immédiatement, du premier coup, les ciseaux en tant que tels. Et cela n'arrive pas, bien entendu, sous forme de reproduction (par la mémoire), de comparaison ni de raisonnement. Pourtant, la manière dont les aperceptions naissent et renvoient ultérieurement, de par elles-mêmes, de par leur sens, de par ses horizons et au moyen de l'intentionalité, à leur genèse, est bien différente selon les cas. Aux degrés de formation du sens objectif correspondent ceux des aperceptions. En fin de compte, nous en arrivons à une *distinction radicale entre aperceptions* qui appartiennent par leur genèse à la sphère *primordiale* et aperceptions qui apparaissent *avec le sens d'alter-ego* et qui, grâce à une genèse de degré supérieur, étagent, sur ce sens, un sens nouveau.

51. *L'* « *accouplement* » *élément de constitution par association dans l'expérience de l'autre.*

S'il faut indiquer ce qui est propre à l'apprésentation assimilante, grâce à laquelle, à l'intérieur de ma sphère primordiale, un corps semblable à mon propre corps-organisme est également *appréhendé comme organisme*, nous nous heurtons, en premier lieu, au fait suivant : ici, l'*original dont vient* « *la création primitive* » *est constamment présent et vivant* et, par conséquent, la « création primitive » elle-même conserve toujours son mouvement vivant et agissant. Et, en *deuxième lieu*, nous nous heurtons à la particularité dont nous connaissons déjà le caractère nécessaire : l'*objet apprésenté* par cette analogie *ne peut jamais être réellement présent*, ne peut jamais être donné dans une perception véritable. Le fait que l'*ego* et l'*alter-ego* sont toujours nécessairement donnés dans un *accouplement originel* se trouve en rapport étroit avec cette première particularité.

L'*accouplement* — c'est-à-dire une configuration en « couples » qui, ensuite, devient la configuration en groupe, en multiplicité, — est un phénomène *universel* de la sphère transcendentale (et, parallèlement, de la sphère psychologique intention-

nelle). Et, disons-le tout de suite, partout où l'accouplement est actuel, se retrouve aussi cette espèce particulière de création primitive — et restant actuelle — de l'appréhension assimilatrice. Nous l'avons relevée comme première particularité de l'expérience d'autrui, mais elle n'est pas exclusivement propre à cette expérience.

Expliquons d'abord l'essentiel de cet « accouplement » ainsi que de la formation des pluralités en général.

C'est une des *formes primitives de la synthèse passive* que, par opposition à la synthèse passive de l' « identification », nous désignons comme « association ». La caractéristique *d'une association accouplante* est que, dans le cas le plus simple, deux contenus y sont expressément et intuitivement donnés dans l'unité d'une conscience et, par là même, en pure passivité, c'est-à-dire qu'ils sont « remarqués » ou non, fondent phénoménologiquement, en tant qu'ils apparaissent comme distincts, *une unité de ressemblance* ; ils apparaissent donc toujours comme formant un couple. S'il y a plus de deux données, l'unité phénoménale du « groupe » de la « pluralité » se constitue, fondée sur les couples particuliers. Une analyse plus poussée nous montre, comme essentielle à cette association, une sorte de « transgression » intentionnelle, qui s'établit dans l'ordre génétique (de par une loi essentielle) dès que les éléments qui s'accouplent sont donnés à la conscience « ensemble » et « distincts » à la fois ; plus précisément, ils s'appellent mutuellement et, par ce qui est leur sens objectif, se recouvrent en se passant mutuellement leurs éléments Ce recouvrement peut être total ou partiel ; il implique toujours une gradation ayant pour cas limite l' « égalité ». Son œuvre consiste à transposer le sens à l'intérieur de l'ensemble accouplé, c'est-à-dire à appréhender un de ses membres conformément au sens de l'autre ; dans la mesure, bien entendu, où les « moments » du sens, réalisés dans l'expérience de l'objet, ne créent pas la conscience des « différences » et n'annulent pas ainsi la transposition.

Dans le cas *de l'association et de l'aperception de l'alter-ego par l'ego*, qui nous intéresse particulièrement ici, l'accouplement ne se produit que lorsque « l'autre » entre dans le champ de ma perception. Moi — *le moi psycho-physique primordial* — je suis constamment « distingué » à l'intérieur du champ primordial de mes perceptions, indépendamment de l'attention que je me prête à moi-même, c'est-à-dire que je me tourne « activement » vers moi, ou non. C'est en particulier mon corps qui *est toujours là*, distinctement présent *pour ma sensibilité*, mais qui, en plus, et

ceci d'une manière primordiale et originelle, est affecté du « sens » spécifique d'organisme (*Leiblichheit*).

Si dans ma sphère primordiale apparaît, en tant qu'objet distinct, un corps qui « ressemble » au mien, c'est-à-dire s'il a une structure grâce à laquelle il doit subir avec le mien le phénomène d'accouplement, il *semble* immédiatement clair qu'il doit aussitôt acquérir la signification d'organisme qui lui est transférée par le mien. Mais la structure de l'aperception est-elle véritablement à ce point transparente ? Serait-ce une simple aperception par transfert, comme n'importe quelle autre ? Qu'est-ce qui fait que ce corps est le corps d'un autre et non pas un deuxième exemplaire de mon propre corps ? Il faut visiblement tenir compte ici de ce qui a été signalé comme *deuxième* caractère fondamental de l'aperception en question : du fait que rien du sens transféré (le caractère spécifique d'être un organisme) ne saurait être réalisé, d'une manière originelle, dans ma sphère propre primordiale.

52. *L'apprésentation comme expérience ayant une manière propre de se confirmer.*

Mais ici surgit la tâche difficile de faire comprendre *comment* une *aperception pareille est possible* et pourquoi n'est-elle pas plutôt tout de suite annulée ? Comment se fait-il que, conformément aux faits, le sens transféré est accepté comme ayant une valeur existentielle, comme ensemble de déterminations « psychiques » du corps de l'autre, tandis que celles-ci ne peuvent jamais se montrer, en elles-mêmes, dans le domaine original de ma sphère primordiale (le seul qui est à notre disposition).

Considérons de plus près la situation intentionnelle. L'apprésentation qui nous donne ce qui, en autrui, nous est inaccessible en original, est liée à une présentation originelle (de son corps, élément constitutif de ma nature, donnée comme « m'appartenant »). Mais, dans cette liaison, le corps de l'autre et l'autre moi qui en est maître sont donnés dans l'unité d'une expérience essentiellement transcendante. Chaque expérience se rapporte à d'autres expériences qui confirment et réalisent ce qui est signifié dans ses horizons d'apprésentation. Celle-ci embrasse des synthèses, susceptibles de vérification, d'une expérience qui se développe en accord avec elle-même ; elle les englobe sous forme d'anticipation non-intuitive. En ce qui concerne l'expérience de l'autre, il est clair que sa progression vérificatrice et réalisatrice ne peut consister qu'en de nouvelles séries d'apprésentations synthétiquement concordantes. Elle ne peut consister que dans la manière dont ces apprésentations empruntent leur valeur existentielle à leur

connexion avec des *présentations* véritables, qui changent constamment et, non moins constamment, les accompagnent.

La proposition suivante peut servir de fil conducteur aux éclaircissements : l'organisme étranger s'affirme dans la suite de l'expérience comme organisme véritable uniquement par son « comportement » changeant, mais toujours concordant. Et cela, de la manière suivante : ce comportement a un côté physique qui apprésente du psychique comme son indice. C'est sur ce « comportement » que porte l'expérience originelle, qui se vérifie et se confirme dans la succession ordonnée de ses phases.

Et lorsque cette succession cohérente des phases n'a pas lieu, le corps est appréhendé comme n'étant organisme (*Leib*) qu'en apparence.

C'est dans cette accessibilité indirecte, mais véritable, de ce qui est inaccessible directement et en lui-même que se fonde pour nous l'existence de l'autre.

Ce qui peut être présenté et justifié directement est « moi-même » ou « m'appartient » en propre. Ce qui, par contre, ne peut être donné qu'au moyen d'une expérience indirecte, « fondée », d'une expérience qui ne présente pas l'objet lui-même, mais le suggère seulement et vérifie cette suggestion par une concordance interne, est « l'autre. »

On ne saurait le penser que comme quelque chose d'analogue à ce qui « m'appartient ». Grâce à la constitution de son sens, il apparaît d'une façon nécessaire dans mon « monde » primordial, en qualité de *modification intentionnelle* de mon moi, objectivé en premier lieu. Au point de vue phénoménologique, l'*autre* est une *modification* de « mon » moi (qui, pour sa part, acquiert ce caractère d'être « mien » grâce à l'accouplement nécessaire qui les oppose).

Il est clair que par là même on apprésente dans une modification analogique tout ce qui appartient à l'être concret de cet autre *ego* d'abord en qualité de *son* monde primordial, et en qualité d'*ego* pleinement concret ensuite. Autrement dit, une autre *monade* se constitue, par apprésentation, dans la mienne.

Citons un exemple instructif : à l'intérieur de « ce qui m'appartient », et plus précisément dans la sphère vivante du présent, mon passé est donné, d'une façon indirecte, par le souvenir uement, et s'y présente avec le caractère d'un présent passé, comme une modification intentionnelle du présent. La confirmation par l'expérience de ce passé, en tant que d'une modification, s'effectue alors nécessairement dans les synthèses concordantes du souvenir ; et c'est de cette manière seulement que le passé en tant que tel

se vérifie. De même que mon passé, en tant que souvenir, transcende mon présent vivant comme sa modification, de même l'être de l'autre que j'apprésente transcende mon être propre au sens de « ce qui m'appartient » d'une manière primordiale.

Dans l'un et dans l'autre cas, la *modification* est un élément du sens même ; elle est un corrélatif de l'intentionalité qui la constitue. De même que mon passé se forme dans mon présent vivant, dans le domaine de la « perception interne », grâce aux souvenirs concordants qui se trouvent dans ce présent, de même, grâce aux apprésentations qui apparaissent dans ma sphère primordiale et sont motivées par les contenus de cette sphère, je peux constituer dans mon *ego* un *ego* étranger ; ce qui veut dire que je peux le constituer en des re-présentations d'un type nouveau, ayant pour corrélatif un autre genre de modification. Toutefois, tant qu'il s'agit de re-présentatiou à l'intérieur de ma sphère d'appartenance, le « moi-central » qui leur appartient n'est autre que moi-même, tandis qu'à tout ce qui m'est étranger appartient un moi apprésenté, que je ne suis pas moi-même, mais qui est ma modification, un autre moi, qui reste intimement lié aux horizons apprésentés de son être concret.

Une explicitation des connexions noématiques de l'expérience de « l'autre » suffisante pour nos fins et tout à fait nécessaire pour en élucider l'œuvre constitutive se réalisant au moyen de l'association, n'est pas achevée par les analyses que nous avons faites jusqu'à présent. Il faut la compléter et la pousser assez loin pour que la possibilité et la portée d'une constitution transcendentale du monde objectif puisse devenir évidente et pour que l'idéalisme phénoménologique transcendental puisse devenir pleinement transparent.

53. *Les potentialités de la sphère primordiale et leur fonction constitutive dans l'aperception d'autrui.*

Dans ma sphère primordiale, mon corps, se rapportant à lui-même, est donné dans le mode du *hic* ; tout autre corps — et aussi le corps d'autrui — dans celui de l'*illic*. L'orientation de cet *illic* est, grâce à mes états cinesthésiques, susceptible de variation libre. En même temps, par et dans ces changements d'orientations, se constitue dans ma sphère primordiale *une « nature » spatiale*, et elle se constitue en rapport intentionnel avec mon corps, en tant que siège des perceptions. Le fait que mon organisme corporel est et peut être appréhendé comme un corps naturel, se trouvant et se mouvant dans l'espace comme tout autre corps, est visiblement lié à la possibilité qui s'énonce comme suit : je peux, par

une libre modification de mes sensations cinesthésiques et, en particulier, par l'acte de « tourner autour », changer ma situation de telle manière que tout *illic* se transforme en *hic*, c'est-à-dire je peux occuper par mon corps n'importe quel lieu dans l'espace. Cela implique que si je percevais *de là* (*illinc*), j'aurais vu les mêmes choses, mais données au moyen de phénomènes différents, tels qu'ils appartiennent à « l'être vu de là-bas » (*illic*) ou, encore, qu'à la constitution de toute chose appartiennent essentiellement, non seulement les systèmes des phénomènes propres à ma perception *hic et nunc*, mais des systèmes entièrement déterminés, coordonnés au changement de situation qui me placerait là-bas (*illic*), et il en est ainsi de tout *illic*.

La correspondance, ou plutôt la coordination des éléments de la constitution *primordiale* de « ma » nature, correspondance et coordination caractérisées elles-mêmes comme associations, ne devraient-elles pas contribuer essentiellement à élucider le rôle associatif de l'expérience de « l'autre » ? Car je n'appréhende pas « l'autre » *tout simplement comme mon double*, je ne l'appréhende ni pourvu de ma sphère originale ou d'une sphère pareille à la mienne, ni pourvu de phénomènes spatiaux qui m'appartiennent en tant que liés à l'« ici » (*hic*) ; mais — à considérer la chose de plus près — avec des phénomènes teles que je pourrais en avoir si j'allais « là-bas » (*illic*) et si j'y étais. Ensuite, l'autre est appréhendé dans l'apprésentation comme un « moi » d'un monde primordial ou une monade. Pour cette monade, c'est *son corps* qui est constitué d'une manière originelle et est donné *dans le mode d'un « hic absolu »*, centre fonctionnel de son action. Par conséquent, le corps apparaissant dans *ma* sphère monadique dans le mode de l'*illic*, appréhendé comme l'organisme corporel d'un autre comme l'organisme de l'*alter-ego*, l'est en même temps, comme le *même corps*, *dans le mode du « hic »*, dont « l'autre » a l'expérience dans *sa* sphère monadique. Et cela, d'une façon concrète, avec toutes les intentionalités constitutives que ce mode implique.

54. *Explicitation du sens de l'apprésentation, expérience de l'autre.*

Ce que nous venons de dire concerne visiblement le cours de l'association qui constitue le phénomène d'« autrui ». Elle n'est pas immédiate. Le corps (de celui qui va être autrui) qui appartient à mon ambiance primordiale, est pour moi un corps dans le mode de l'*illic*. Son mode de paraître ne s'accouple pas par association directe au mode d'apparaître qui est constamment et actuellement

inhérent à mon corps (dans le mode du *hic*). Il éveille et reproduit un *autre* mode d'apparaître, immédiatement analogue à celui-là ; mode d'apparaître des phénomènes qui appartiennent au système constitutif de mon organisme entendu comme corps spatial. Ce mode d'apparaître rappelle l'aspect qu'aurait mon corps « si j'étais là-bas » (*illic*). A cette occasion s'accomplit un *accouplement*, bien que l'évocation n'aboutisse pas à un souvenir *intuitif*. A cet accouplement participent non seulement les modes d'apparaître de mon corps, évoqués en premier lieu, mais mon *corps lui-même en qualité d'unité synthétique* de ces modes-là et de ses autres modes d'apparaître, multiples et familiers. C'est ainsi que l'*aperception assimilatrice*, grâce à laquelle le corps extérieur (*illic*), analogue à mon propre corps, acquiert le sens d'organisme, devient possible. Il acquiert par suite la signification d'un organisme se trouvant dans un autre « monde » analogue à mon monde primordial.

Le style général de cette aperception, comme celui de toute aperception issue de l'association, doit être décrit de la manière suivante : lorsque les données, fondement de l'aperception, se recouvrent mutuellement dans l'association, une association de degré supérieur s'effectue. Si l'une de ces données est un des modes d'apparaître d'un objet intentionnel — indice éveillé par l'association d'un système de phénomènes multiples, dans lesquels il pourrait se présenter lui-même – l'autre donnée est alors « complétée » de manière à devenir phénomène de quelque chose et, notamment, phénomène d'un objet analogue. Cela ne signifie pas que l'unité et la multiplicité transférées à cette deuxième donnée ne fassent que la « compléter » au moyen des modes d'apparaître propres à la première ; bien au contraire, l'objet appréhendé par analogie ou le système des phénomènes dont il est l'indice *s'ajuste*, précisément par analogie, aux phénomènes analogues qui ont évoqué tout ce système. Tout transfert provenant de l'accouplement associatif est *en même temps une fusion* et, dans la mesure où il n'y a pas d'incompatibilité entre les données, assimilation et adaptation mutuelle de leur signification.

Si nous revenons maintenant à notre cas de l'aperception de l'*alter-ego*, il va de soi que ce qui *est apprésenté*, dans mon ambiance primordiale, par le corps qui est là-bas (*illic*), *n'appartient pas à ma sphère psychique*, *ni*, *en général*, *à la sphère qui m'est propre*. De par mon corps organique, je suis ici centre d'un « monde » primordial, orienté autour de moi. Par là, l'ensemble de ma sphère d'appartenance primordiale possède, en tant que monade, la structure du *hic* et non pas le contenu d'un *illic* quelconque, variable dans le mode du « je puis et je fais », ni, par

conséquent, d'un *illic* déterminé. L'un et l'autre s'excluent réciproquement. Mais, puisque le corps étranger (*illic*) entre dans un accouplement associatif avec mon corps (*hic*) et, donné dans la perception, devient le noyau d'une apprésentation — celle de l'expérience d'un *ego* co-existant — ce dernier doit nécessairement être apprésenté, conformément à tout le cours de l'association qui constitue son sens, comme un *ego* qui co-existe en ce moment dans le mode de l'*illic* (« comme si, moi, j'étais là-bas »). Mais mon *ego* propre, donné dans une aperception constante de moi-même, existe en ce moment, d'une manière actuelle, avec le contenu de son *hic*. Il y a *donc un ego* apprésenté *comme autre*. La coexistence incompatible dans la sphère primordiale devient compatible par le fait suivant : mon *ego* primordial, qui constitue pour lui d'autres *ego*, le fait au moyen de l'aperception apprésentative qui, conformément à son sens spécifique, n'exige et n'admet jamais sa confirmation par une présentation.

On comprend facilement aussi la manière dont une apprésentation de ce genre fournit, dans la progression constante de l'association, des données apprésentatives toujours nouvelles ; et comment elle nous apporte une certaine connaissance des contenus variables de l'*alter-ego* ; et, d'autre part, on comprend comment une *vérification concordante* de ces apprésentations est possible : grâce, notamment, à leur liaison avec des présentations constantes. L'appréhension de la structure organique du corps de l'autre et de son comportement spécifique *forme le premier contenu déterminé* ; c'est l'appréhension des membres comme mains qui touchent ou qui poussent, comme jambes qui marchent, comme yeux qui voient, etc. Le moi est d'abord déterminé seulement comme agissant dans le corps. Et il s'affirme d'une manière continue dans la mesure où tout le développement des données de ma sensibilité primordiale et directe correspond aux processus qui, dans leurs types, me sont familiers, grâce à ma propre activité dans mon corps. On en arrive *ensuite* à l'*Einfühlung* de contenus déterminés de la *sphère psychique supérieure*. Ils nous sont suggérés, indiqués, eux aussi, par le corps et par le comportement de l'organisme dans le monde extérieur, par exemple, comportement extérieur du courroucé, du joyeux, etc. Ils me sont compréhensibles à partir de mon propre comportement dans des circonstances analogues. Les processus psychiques supérieurs — si multiples et si connus qu'ils soient — ont de nouveau leur style nécessaire de cohésion et de déroulement, pouvant m'être compréhensibles de par leurs attaches associatives à mon propre style de vie qui m'est empiriquement familier dans son type approximatif. Chaque compréhension d'au-

trui que j'effectue a pour effet de créer de nouvelles associations et d'ouvrir de nouvelles possibilités de compréhension, de même qu'inversement, puisque toute association accouplante est réciproque, la compréhension effectuee dévoile notre vie psychique propre, dans sa ressemblance et sa diversité et, par de nouvelles appréhensions distinctes, la rend capable de former des associations nouvelles.

55. *La communauté des monades et la première forme de l'objectivité : la Nature intersubjective.*

Plus importante encore est l'élucidation de la *communauté* se formant à des degrés différents et qui, grâce à l'expérience de l'autre, s'établit bientôt entre moi — *ego* psycho-physique primordial agissant dans et par mon corps primordial — et l'« autre », donné dans l'expérience de l'apprésentation ; ou, à considérer la chose d'une manière plus concrète et plus radicale, de la communauté qui s'établit entre moi et l'*ego* monadique de l'autre. Ce qui se constitue *en premier lieu* sous forme de communauté et *sert de fondement à toutes les autres communautés intersubjectives* est l'être commun de la « Nature », comprenant celui du « corps » et du « moi psycho-physique » de l'autre, accouplé avec mon propre moi psycho-physique.

Puisque la subjectivité étrangère, revêtue du sens et de la valeur d'une « autre » subjectivité ayant un être essentiellement propre, provient de l'apprésentation s'effectuant à l'intérieur des limites fermées de *mon* être propre, on serait enclin, tout d'abord, à y voir un problème obscur. En effet, comment la communauté se réalise-t-elle, ne fût-ce que sous cette première forme d'un monde commun ? L'organisme étranger, en tant qu'apparaissant dans ma sphère primordiale, est tout d'abord un corps à l'intérieur de ma Nature (unité synthétique qui m'est presque primordiale) ; et, par conséquent, en qualité d'élément déterminant de mon être propre, il est inséparable de moi-même. Si ce corps a une fonction apprésentative, j'ai conscience d'autrui en même temps que de ce corps ; j'ai conscience d'autrui, tout d'abord, en liaison avec son corps qui se révèle à lui en un « *hic* absolu ». Mais comment se fait-il qu'en général je puisse parler de l'identité d'un corps qui, dans ma sphère primordiale, m'apparaît à moi dans le mode d'*illic* et qui lui apparaît à lui, dans *sa* sphère, dans le mode du *hic* ? Ces deux sphères primordiales, la mienne qui, pour moi, — *ego* — est la sphère originale, et la sienne qui, pour moi, est apprésentée, ne sont-elles pas séparées par un abîme infranchissable pour moi ? Car franchir cet abîme signifierait avoir d'autrui une expérience origi-

nale et non pas apprésentative. Si nous nous en tenons à l'expérience de l'autre, telle qu'elle s'effectue et se réalise en fait, nous constatons que le corps est *immédiatement donné dans la perception sensible comme corps* (vivant) *d'autrui*, et non comme un simple indice de la présence de l'autre; ce fait n'est-il pas une énigme?

Comment s'identifient le corps de ma sphère originale et le corps — totalement séparé — constitué dans l'autre *ego*, lequel, cependant, une fois constitué, se présente comme identiquement le même? Comment cette identification est-elle en général possible? Toutefois l'énigme n'a lieu que si les deux sphères d'originalité sont déjà distinguées. Or, cette distinction présuppose que l'expérience d'autrui a déjà accompli son œuvre. Puisqu'il s'agit ici non point de genèse temporelle de ce genre d'expérience, à partir d'une expérience de soi-même qui l'aurait précédée dans le temps, seule une explicitation exacte de l'intentionalité, effectivement incluse dans l'expérience de l'autre, qui nous ferait voir la motivation interne de cette expérience, peut nous venir en aide.

L'apprésentation, comme telle, présuppose — nous l'avons déjà dit — un noyau de présentations. Elle est une re-présentation liée par des associations à la présentation, ou perception proprement dite; mais elle est une re-présentation qui, fondue avec la perception, exerce la fonction spécifique de *co-présentation*. Autrement dit, l'une et l'autre sont unies de telle sorte qu'elles ont *une fonction commune, celle d'une perception unique* qui présente et apprésente en même temps et qui, en ce qui concerne son objet dans son ensemble, donne la conscience qu'il est présent en personne. Dans l'objet donné « en personne » par une perception (présentation apprésentative) de ce genre, il faut distinguer, au point de vue noématique, ce qui en est réellement *perçu*, et le surplus qui ne l'est pas mais qui co-existe pour et dans la perception. Ainsi, chaque perception de ce type se transcende, elle pose plus qu'il n'y a de « donné en personne », plus qu'elle ne rend jamais *réellement* présent. N'importe quelle perception extérieure, par exemple la perception d'une maison (le devant, l'arrière) appartient à ce groupe. Mais, au fond, toute perception, toute évidence en général, est décrite par là dans sa structure la plus générale pourvu que le mot « présentation » soit entendu dans un sens assez large.

Si nous appliquons ces généralités au cas de l'expérience de l'autre, nous verrons, là encore, qu'elle *ne peut apprésenter que parce qu'elle présente*, que l'apprésentation ne peut avoir lieu que si elle s'effectue liée à une présentation. Par conséquent, *l'élément présenté doit, dès le début, appartenir à l'unité de l'objet*

apprésenté. Autrement dit, la chose ne se passe pas comme si le corps de ma sphère primordiale, corps qui est uu indice de l'autre moi (et par là une sphère primordiale totalement autre, un autre *ego* concret) pouvait apprésenter l'existence et la co-existence de cet autre moi, sans conférer à *ce corps primordial* le sens d'un corps *appartenant*, *lui aussi*, *à l'autre ego* ; et, par conséquent, sans que celui-là reçoive — conformément à tout ce genre d'activité associativo-aperceptive — *le sens d'un organisme étranger.*

Les choses ne se passent donc pas comme si le corps, qui, dans ma sphère primordiale, est *illic*, demeurait séparé de l'organisme corporel d'autrui, comme une espèce d'indice de son *analogon* (en mettant en jeu une motivation évidemment inimaginable), comme si ma nature primordiale et la nature apprésentée des autres, et par suite, mon *ego* concret et celui des autres, restaient séparés dans le champ de l'association et de l'apprésentation. Bien au contraire, ce corps *illic*, appartenant à ma Nature primordiale, apprésente immédiatement, en quelque sorte, l'autre moi; et cela, grâce à l'accouplement associatif entre ce corps, d'une part, et mon organisme corporel, avec le moi psychophysique qui en est maître, d'autre part. Il apprésente avant tout l'activité immédiate de ce moi dans ce corps (*illic*), et son action (médiate), au moyen de ce corps, sur la *Nature* qu'il perçoit, sur la *même* Nature à laquelle il (*illic*) appartient et qui est aussi *ma* Nature primordiale. C'est la même Nature, mais donnée dans le mode du « comme si j'étais, moi, à la place de cet autre organisme corporel ». Le corps est le même; il m'est donné à moi comme *illic*, à lui comme *hic*, comme « corps central » ,et l'ensemble de *ma* Nature est le même que celui de l'autre. La Nature est constituée dans *ma* sphère primordiale comme unité identique de mes multiples modes de présentation, identique dans ses orientations variables par rapport à *mon* corps, qui est le « point-zéro », le *hic* absolu ; la Nature est constituée comme identité des multiplicités encore plus riches qui, sous forme de phénomènes variables des différents « sens », sous forme de « perspectives » variées, appartiennent à chaque orientation particulière *hic* et *illic*, et appartiennent à mon corps lié au *hic* absolu d'une manière toute spéciale. Toutes ces structures me sont données en original comme « appartenance », comme ce qui m'est directement accessible par une explicitation originelle de moi-même. *Dans l'apprésentation de l'autre*, ces systèmes synthétiques constituant les modes d'apparaître sont *les mêmes*, par conséquent toutes les perceptions possibles et leurs contenus noématiques le sont aussi; cependant les *perceptions effectives* et les « manières de donner l'objet »

qu'elles réalisent et, en partie aussi, les objets qui y sont effectivement perçus, *ne sont pas les mêmes*, mais précisément ceux et tels qu'on les aurait de là-bas (*illinc*). Il en est de même de tout « ce qui m'appartient » et de tout ce qui m'est étranger et cela même lorsque l'explicitation originelle ne se déroule pas en perception. Je n'ai pas d'abord une seconde sphère originale apprésentée, avec une seconde nature et un second organisme corporel (l'organisme de l'autre) dans cette nature, pour me demander ensuite comment arriver à concevoir les deux sphères comme modes de présentation de la même nature objective. Mais, par le fait même de l'apprésentation et de son unité nécessaire avec la présentation qui l'accompagne (grâce à laquelle seulement l'autre et son *ego* concret peuvent, en général, exister pour moi) l'*identité* de ma nature primordiale et de la nature représentée par les autres est nécessairement *établie*. On a donc le droit de parler ici de la *perception de l'autre* et, ensuite, de la *perception* du monde objectif, de la perception du fait que l'autre « soit » la même chose que moi, etc., bien que cette perception se déroule exclusivement à l'intérieur de ma sphère d'appartenance. Mais cela n'empêche précisément pas son intentionalité de transcender ce qui m'est propre et, par conséquent, mon *ego* de constituer en lui-même un autre et de le constituer comme existant. Ce que je vois véritablement, ce n'est pas un signe ou un simple *analogon*, ce n'est pas une image — au sens qu'on voudra, — c'est autrui ; et ce qui en est appréhendé dans l'originalité véritable, ce corps — *illic* — (et même une de ses faces superficielles seulement) c'est le corps d'autrui lui-même ; il est seulement vu de l'endroit où je me trouve et de ce côté-ci ; c'est, conformément au sens constitutif de la perception de l'autre, un organisme corporel appartenant à une âme qui, par essence, est inaccessible directement, l'un et l'autre étant donnés dans l'unité de la réalité psycho-physique.

D'autre part, à l'essence intentionnelle de cette perception d'autrui — qui, maintenant, existe comme moi-même, à l'intérieur du monde, désormais objectif — appartient le fait que, en qualité de sujet percevant, je peux retrouver cette distinction entre ma sphère primordiale, à moi, et la sphère purement représentée d'autrui, le fait que je peux suivre ces deux couches du noème dans leur spécificité et expliciter les connexions des intentionalités associatives. Le phénomène de l'expérience : « Nature objective » porte, au-dessus de la nature constituée d'une façon primordiale, une seconde couche, simplement apprésentée, provenant de l'expérience de l'autre. Cela concerne tout d'abord *l'organisme corporel d'autrui* qui est, pour ainsi dire, *l'objet premier en soi*, tout

comme l'autre homme est dans l'ordre de la constitution l'homme premier en soi.

Quant à ces phénoménes premiers de l'objectivité, nous les avons déjà tirés au clair : si je « recouvre » (« réduis ») l'expérience d'autrui, j'obtiens la constitution du corps de l'autre à l'intérieur de ma sphère primordiale dans sa couche présentative la plus profonde; si j'y ajoute cette expérience de l'autre, j'ai une apprésentation du même organisme, apprésentation qui, en recouvrant la couche présentative et en se synthétisant avec elle, me donne cet organisme dans le mode où il est donné à l'autre lui-même.

A partir de là, *tout objet naturel*, dont j'ai et dont je peux avoir l'expérience dans ma couche profonde, reçoit, comme on le comprend facilement, *une couche apprésentative* (qui n'est nullement explicitement perçue). Celle-ci forme une unité synthétique d'identité avec la couche donnée dans l'originalité primordiale, et constitue ainsi l'objet naturel identique, donné dans les modes de représentation possibles d'autrui. Cela se reproduit, *mutatis mutandis*, pour les objectivités de degrés supérieurs, constitués dans le monde objectif concret, tel qu'il nous est toujours présent comme monde des hommes et de la culture.

Or, le sens de l'aperception qui réussit à atteindre l'autre implique nécessairement une expérience immédiate de l'*identité* entre le monde des autres, monde appartenant à *leurs* systèmes de phénomènes, et le monde de *mon* système de phénomènes. Et cela implique, à son tour, une identité entre les systèmes respectifs de phénomènes. Mais nous savons bien, pourtant, qu'il existe des *anomalies*, qu'il y a des aveugles, des sourds,... etc.; les systèmes des phénomènes ne sont donc aucunement identiques et des couches entières (bien que pas toutes) peuvent différer. Cependant, il faut que *l'anomalie se constitue d'abord elle-même* comme telle, et elle ne le peut que sur la base de *la normalité qui, en soi, la précède*. Cela conduit à de nouveaux problèmes que pose une analyse phénoménologique du degré supérieur de l'origine constitutive du monde objectif, c'est-à-dire du monde existant pour nous et tirant son existence des sources de notre propre sensibilité. Il ne saurait autrement y avoir pour nous ni sens ni existence. Le monde possède l'existence grâce à la vérification concordante de la constitution aperceptive, une fois formée, qui s'effectue dans et par la marche progressive et cohérente (ce qui implique des « corrections » constantes qui rétablissent la cohérence) de notre expérience vivante. La concordance se maintient aussi grâce à la modification des aperceptions due à la distinction entre la normalité et les anomalies — celles-ci étant

comprises comme modifications intentionnelles de celle-là, — grâce aux nouvelles unités constituées dans la variation de ces anomalies. Aux problèmes de l'anormalité appartient *celui de l'animalité* et de la gradation des animaux en « inférieurs et supérieurs ». Au point de vue de la constitution, l'homme représente, par rapport aux animaux, le cas normal ; de même que moi-même, je suis dans l'ordre de la constitution la norme première pour tous les êtres humains. Les animaux sont essentiellement constitués pour moi comme « variantes » anormales de mon humanité, sans que cela m'empêche de distinguer à nouveau dans le règne animal le normal de l'anormal. Il s'agit toujours de modifications *intentionnelles* qui se révèlent comme telles dans la structure de leur sens. Tout cela exigerait des explicitations phénoménologiques plus profondes ; un exposé très général suffit cependant à notre but.

Après ces éclaircissements il n'est nullement énigmatique que je puisse constituer en moi un autre moi, ou, pour parler d'une façon plus radicale encore, que je puisse constituer dans ma monade une autre monade et, une fois constituée, l'appréhender précisément en qualité d'autre ; nous comprenons aussi ce fait, inséparable du premier, que je puis identifier la Nature constituée par moi avec la Nature constituée par autrui (ou, pour parler avec toute la précision nécessaire, avec une Nature constituée en moi, en qualité de constituée par autrui).

Cette identification synthétique ne présente pas plus de mystère que toute autre identification, par conséquent, pas plus que n'importe quelle identification ayant lieu à l'intérieur de ma sphère originale propre, grâce à laquelle l'unité de l'objet peut, en général, acquérir pour moi un sens et une existence par l'intermédiaire des *re-présentations*. Prenons les exemples suivants très instructifs et employons-les, en même temps, pour développer l'idée d'un lien constitué par l'intermédiaire de la re-présentation. Comment ma propre expérience vécue (*Erlebniss*) acquiert-elle pour moi le sens et la valeur d'être, d'exister dans sa forme temporelle et dans son contenu temporel identiques ? L'original n'est plus ; mais dans et par des re-présentations répétées je reviens à lui, ayant l'évidence « de pouvoir toujours procéder de la sorte ». Mais ces re-présentations répétées forment, évidemment, elles-mêmes, une succession et sont séparées l'une de l'autre. Cela n'empêche pas qu'une synthèse identificatrice les lie, accompagnée d'une conscience évidente du « même », ce qui implique une même forme temporelle qui ne se répète pas, remplie du même contenu. Donc, *le même* signifie ici, comme partout ailleurs, *objet intentionnel identique d'expé-*

riences (*Erlebnisse*) *séparées* et qui ne leur est immanent que comme quelque chose d'irréel.

Un autre cas, très important en lui-même, est celui de la constitution (au sens strict du terme) des objets idéaux, tels que les objets idéaux de la logique. Dans une activité vivante de la pensée — une activité à plusieurs articulations — je constitue un théorème, une figure géométrique, une formation arithmétique. Une autre fois je répète cet acte accompagné du souvenir précédent Au même instant, de par une loi essentielle, une synthèse d'identification entre en jeu, et une synthèse nouvelle se forme à chaque répétition que dans la conscience de notre liberté nous pouvons accomplir : c'est « la même » proposition, la même formation arithmétique ; elle n'est que produite à nouveau ou, ce qui est la même chose, rendue à nouveau évidente. La *synthèse* s'étend donc ici (par l'intermédiaire des représentations-souvenirs) à l'intérieur du courant de mes expériences (*Erlebnisse*) donné toujours comme déjà constitué, de mon présent vivant aux moments passés de *ma* vie, et établit ainsi un *lien* entre eux.

Ici *le problème transcendental*, très important en lui-même, *des objets idéaux* proprement dits, trouve d'ailleurs sa solution ; leur supra-temporalité se révèle comme *omni-temporalité*, corrélative à une possibilité d'être librement produits et reproduits, à n'importe quel moment du temps. Tout ceci — le monde objectif une fois constitué, avec son temps objectif et ses hommes objectifs, sujets de pensée possibles, — s'applique de toute évidence aux *formations* (*Gebilde*) *idéales*, *objectivées* à leur tour, et à leur *omni-temporalité objective*. On comprend aussi qu'elles s'opposent par là même aux réalités objectives, individuées dans l'espace et dans le temps.

Revenons maintenant à notre *cas* de l'expérience de l'autre. Dans sa structure compliquée, elle établit une connexion semblable à cette liaison *par l'entremise des re-présentations*. Elle établit une connexion entre l'expérience vivante et se déroulant sans entraves ni interruption que l'*ego* concret a de lui-même, c'est-à-dire *sa sphère primordiale*, *et la sphère étrangère* représentée dans cette dernière. Elle établit cette liaison au moyen d'une synthèse qui identifie l'organisme corporel de l'autre, donné d'une manière primordiale, et le même organisme, mais apprésenté selon un autre mode d'apparaître. De là elle s'étend à la synthèse de la Nature identique, donnée à la fois, d'une manière primordiale, dans l'originalité de la sensibilité pure et dans l'apprésentation vérifiée. Par là est définitivement et primitivement fondée *la coexistence de mon moi* (et de mon *ego* concret, en général) avec le *moi*

de l'autre, de ma vie intentionnelle et de la sienne, de mes réalités et des siennes; bref, c'est la création d'une *forme temporelle commune*; et tout temps primordial acquiert spontanément la signification d'un mode particulier de l'apparition originale et subjective du temps objectif. On aperçoit ici que la communauté temporelle des monades, mutuellement et réciproquement reliées dans leur constitution même, est inséparable, car elle est liée à la constitution d'un monde et d'un temps cosmiques.

56. *La constitution des degrés supérieurs de la communauté intermonadique.*

Nous avons ainsi élucidé le premier et le plus bas degré de communauté qui s'établit et s'effectue entre moi, monade primordiale pour moi-même, et la monade constituée en moi comme étrangère, par conséquent comme existante pour elle-même, mais qui ne peut justifier son existence, pour moi, que d'une manière purement apprésentative. Admettre que c'est en moi que les autres se constituent en tant qu'autres est le seul moyen de comprendre qu'ils puissent avoir pour moi le sens et la valeur d'existences et d'existences déterminées. S'ils acquièrent ce sens et cette valeur aux sources d'une vérification constante, ils *existent*, et *il faut* que je l'affirme, mais seulement avec le sens avec lequel ils sont constitués : ce sont des monades qui existent pour elles-mêmes de la même manière que j'existe pour moi. Mais alors elles existent aussi en communauté, par conséquent (je répète, en l'accentuant, l'expression employée plus haut) *en liaison avec moi*, *ego* concret, monade. Elles sont pourtant réellement séparées de ma monade, et tant qu'*aucun lien réel* ne conduit de leurs expériences (*Erlebnisse*) aux miennes, de *ce qui leur appartient* à *ce qui m'appartient*. A cette séparation correspond dans la « réalité », dans le « monde », entre mon être psycho-physique et l'être psycho-physique d'autrui, une séparation qui se présente comme spatiale à cause du caractère spatial des organismes objectifs. Mais, d'autre part, cette communauté originelle n'est pas un rien. Si, « réellement », toute monade est une unité absolument circonscrite et fermée, toutefois *la pénétration irréelle*, *pénétration intentionnelle d'autrui dans ma sphère primordiale*, n'est pas irréelle au sens du rêve ou de la fantaisie. *C'est l'être qui est en communion intentionnelle avec de l'être*. C'est un *lien* qui, par principe, est *sui generis*, une communion effective, celle qui est précisément la condition transcendentale de l'existence d'un monde, d'un monde des hommes et des choses.

Après que le premier degré de la communauté et, ce qui est presque équivalent, de la constitution du monde objectif à partir du monde primordial, se trouve suffisamment élucidé, l'analyse des *degrés supérieurs* offre relativement moins de difficultés. Bien qu'en vue de leur explicitation complète il soit nécessaire d'effectuer des recherches étendues, s'attaquant à des ensembles de problèmes bien différenciés, nous pouvons nous contenter ici de n'en tracer que les grandes lignes, facilement saisissables.

En partant de moi, monade primitive dans l'ordre de la constitution, j'arrive aux monades qui sont « autres » pour moi, ou aux autres en qualité *de sujets psycho-physiques*. Cela implique que j'arrive aux « autres » *non pas comme s'opposant* à moi par leurs corps, et *se rapportant*, grâce à l'accouplement associatif et parce qu'ils ne peuvent m'être donnés que dans une certaine « orientation », à *mon être* psycho-physique (être qui, en général, — même dans le « monde commun » du degré que nous étudions — est « corps central »). Bien au contraire, le sens d'une *communauté des hommes*, le sens du terme « homme », qui, en tant qu'individu déjà, est essentiellement membre d'une société (ce qui s'étend aussi aux sociétés animales), implique *une existence réciproque de l'un pour l'autre*. Cela entraîne une assimilation objectivante qui place mon être et celui de tous les autres sur le même plan. Moi et chaque autre nous sommes donc hommes entre autres hommes. Si je m'introduis en autrui par la pensée, et si je pénètre plus avant dans les horizons de ce qui lui appartient, je me heurte bientôt au fait suivant : de même que son organisme corporel se trouve dans mon champ de perception, de même le mien se trouve dans son champ à lui et, généralement, il m'appréhende tout aussi immédiatement comme « autre » pour lui que moi je l'appréhende comme « autre » pour moi. Je vois également que la multiplicité des autres s'appréhende réciproquement comme « autres » ; ensuite, que je peux appréhender chacun des « autres » non seulement comme « autre », mais comme se rapportant à tous ceux qui sont « autres » pour lui et donc, en même temps, immédiatement à moi-même. Il est également clair que les hommes ne peuvent être appréhendés que comme trouvant (en réalité ou en puissance) d'autres hommes autour d'eux. La nature infinie et illimitée elle-même devient alors une nature qui embrasse une multiplicité illimitée d'hommes (et, plus généralement, d'*animalia*), distribués on ne sait comment dans l'espace infini, comme sujets d'une intercommunion possible.

A cette communauté correspond, bien entendu, dans le concret transcendental, une communauté illimitée de monades que nous

désignons par le terme d'intersubjectivité transcendentale. Il va sans dire qu'elle est constituée comme existant purement en moi-même, *ego* méditant, constituée comme existant pour mois en partant des sources de mon intentionalité, et néanmoins comme être qui, à travers toutes les modifications de ses formes de constitution, se retrouve comme identique et ne différant que par et dans ses modes — subjectifs — d'apparaître. Elle est constituée comme portant nécessairement en elle-même le même monde objectif. Il appartient manifestement à l'essence du monde transcendentalement constitué en moi (et, de même, à l'essence du monde constitué dans toute communauté, possible et imaginable, des monades) que ce monde soit en même temps *un monde des hommes*, qu'il soit constitué avec plus ou moins de perfection, *dans l'âme de chaque homme particulier*, dans ses expériences (*Erlebnisse*) intentionnelles, dans ses systèmes potentiels d'intentionalité, lesquels, en qualité de *vie psychique*, sont déjà constitués, de leur côté, comme existants dans le monde. La constitution du monde objectif dans l'âme doit être entendue, par exemple, comme mon expérience réelle et possible du monde, mon expérience à moi, d'un moi qui s'appréhende soi-même comme homme. Cette expérience est plus ou moins parfaite, elle a toujours ses horizons ouverts et indéterminés. Dans ces horizons, chaque homme est pour chaque autre un être physique, psycho-physique et psychique formant un monde ouvert et infini où l'on peut accéder, mais où généralement on ne pénètre pas.

57. *Éclaircissement du parallélisme entre l'explicitation de la vie psychique interne et l'explicitation égologique et transcendentale.*

Il n'est pas difficile d'élucider, en partant de là, le *parallélisme nécessaire entre l'explicitation de la vie psychique interne et l'explicitation égologique et transcendentale*, ou le fait que l'âme pure est, comme nous l'avons déjà dit, *la monade objectivée par et dans elle-même*. Les différentes couches de cette objectivation sont essentiellement nécessaires pour que « d'autres » puissent exister pour la monade.

Il s'ensuit que toute analyse et toute théorie phénoménologique transcendentale — y compris la théorie de la constitution transcendentale du monde objectif, que nous venons d'esquisser à grands traits — peut être développée au niveau naturel dans l'abandon de l'attitude transcendentale. Si l'on se place au niveau de la naïveté transcendentale, on obtient une théorie psychologique. A une *psychologie pure*, c'est-à-dire à une psychologie qui

explicite exclusivement l'essence intentionnelle propre de l'âme humaine, du « moi » de l'homme concret, correspond *aussi bien dans sa partie empirique que dans sa partie eidétique, une phénoménologie* transcendentale, et inversement. Mais c'est là quelque chose qu'il faut élucider au moyen d'analyses transcendentales.

58. *Analyse intentionnelle des communautés intersubjectives supérieures : enchaînement des problèmes. Le Moi et son milieu.*

La *constitution de l'humanité* ou de la communauté qui appartient à son essence complète, *n'est pas encore achevée* par ce qui précède. Mais, partant de la communauté, au sens établi en dernier lieu, on comprend facilement la possibilité *d'actes du moi qui, par l'intermédiaire de l'expérience apprésentative de l'autre, pénètrent dans l'autre moi*; on comprend la possibilité des actes du moi, — *du moi au sens de personnalité* — qui ont le caractère d'actes allant « de moi à toi », *d'actes sociaux*, au moyen desquels seulement peut s'établir toute communication entre personnes humaines. C'est un problème important que d'étudier avec soin ces actes dans leurs formes différentes et, en partant de là, de rendre compréhensible, du point de vue transcendental, l'essence de toute *socialité*.

Avec la communauté proprement dite, avec *la communauté sociale*, se constituent, à l'intérieur du monde objectif, *en qualité d'objectivités spirituelles sui generis, les types différents de communauté sociale*. Ces communautés se constituent dans leurs gradations possibles, notamment les types tout particuliers qui possèdent le caractère de *personnalités d'ordre supérieur*.

Ensuite il faudrait considérer un problème, inséparable de ceux auxquels nous venons de toucher et qui leur est, en quelque sorte, corrélatif, le problème de la constitution pour tout homme et pour toute communauté humaine *d'un milieu spécifiquement humain, et, plus précisément, d'un monde de la culture et de son objectivité propre, quoique limitée*. Cette objectivité est limitée, bien que, pour moi et pour tout autre, le monde n'est donné, *in concreto*, que comme monde de la culture, étant de par son sens accessible à chacun. Mais cette accessibilité justement n'est pas absolue, et cela pour des raisons essentielles de sa constitution, qu'une explicitation plus précise de son sens met facilement en lumière. Elle se distingue manifestement par là de l'accessibilité inconditionnée qui appartient essentiellement au sens constitutif de la nature, du corps et de l'homme psycho-physiques. Certes, le propre de la sphère de l'Universalité inconditionnée (en tant que corrélatif de la

constitution du monde selon sa forme essentielle) est que, *a priori*, chacun vit dans la même nature commune à tous que, grâce à la communauté essentielle de sa vie avec celle des autres, il transforme, par son action individuelle et commune avec d'autres, en un *monde de culture* — aussi primitive soit-elle — revêtu de valeur pour l'homme. Mais cela n'exclut point — ni *a priori*, ni en fait — que les hommes d'un monde un et identique vivent en communauté (de culture) très lointaine ou même sans aucun lien entre eux et qu'ils constituent ainsi des cultures — milieux de vie concrète — différentes, dans lesquelles vivent, activement ou passivement, des sociétés relativement ou absolument séparées. Chaque homme comprend, tout d'abord, l'essentiel de son monde ambiant concret, le noyau et les horizons encore cachés *de sa* culture *à lui*. Il comprend *sa* culture, précisément en membre de la société qui l'a historiquement formée. Une compréhension plus profonde qui découvre l'horizon du passé, facteur déterminant du présent lui-même, est en principe possible pour tout membre de cette société. Il peut y accéder avec une certaine immédiation qui lui est exclusive, et qui est inaccessible à un homme d'une autre communauté, entrant en rapport avec celle-ci sans lui appartenir. Celui-ci comprend d'abord les hommes du monde étranger, en général, en tant qu'hommes d'un « certain » monde de culture. A partir de là, il doit se créer, pas à pas, de nouveaux moyens de compréhension. Il doit, en partant de ce qui est généralement compréhensible, s'ouvrir un accès à la compréhension de couches toujours plus vastes du présent, puis se plonger dans les couches du passé qui, à leur tour, facilitent l'accès du présent.

La constitution de tous ces genres de « mondes », à commencer par le courant propre de la conscience et jusqu'au monde objectif dans ses différents degrés d'objectivation, *est soumise aux lois de la constitution « orientée »*, constitution qui, à différents degrés, mais dans un sens très large, présuppose un constitué « primordial » et un constitué « second ». Ce qui est constitué d'une manière primordiale entre dans la constitution du monde du degré supérieur, de manière à être l'élément central de ses modes de présentation orientés. Le monde « secondaire » est nécessairement donné sous forme d'un horizon, c'est-à-dire est accessible à partir du monde primordial en une série ordonnée d'actes et d'expériences. Il en est ainsi déjà pour le premier « monde », le monde immanent que nous appelons courant de la conscience. Il est donné comme un système d'éléments, extérieurs les uns aux autres, orientés par rapport au présent vivant. Ce dernier se constitue d'une manière primordiale, et c'est à partir de lui que devient accessible tout ce qui se trouve

en dehors de lui dans le temps immanent. Notre corps à son tour, à l'intérieur de la sphère primordiale, — au sens spécifique que nous prêtons à ce terme — est l'élément central de la « Nature », en tant que « monde » qui ne se constitue que dans et par son activité. De même mon organisme psycho-physique est primordial par rapport à la constitution du monde objectif de l'extériorité et joue le rôle d'élément central pour ses « modes de présentation » orientés. Si le « monde » primordial, au sens privilégié que nous prêtons à ce terme, n'est pas lui-même centre du monde objectif, c'est que celui-ci s'objective de telle sorte qu'il ne crée pas de nouvelle « extériorité ». Par contre, la multiplicité du monde « des autres » est donnée comme « orientée » par rapport au mien, parce qu'elle se constitue en même temps que le monde objectif commun qui lui est immanent.

Revenons maintenant au monde de la culture; il est, lui aussi, en tant que monde de plusieurs cultures, donné comme « orienté » par rapport à un « point zéro » ou à une « personnalité ». C'est moi et ma culture qui formons ici la sphère primordiale par rapport à toute culture « étrangère ». Cette dernière m'est accessible, à moi et à ceux qui forment avec moi une communauté immédiate, par une sorte d' « expérience de l'autre », sorte d'*Einfühlung* en une culture étrangère. Et ce type d'*Einfühlung* doit, lui aussi, être étudié dans son intentionalité.

Nous devons renoncer à une investigation plus précise de la couche qui confère au monde des hommes et de la culture, en tant que tels, leur sens spécifique, et qui les revêt de prédicats spécifiquement « spirituels ». Les explicitations constitutives que nous venons d'effectuer nous ont fait voir l'enchaînement des motifs intentionnels dans et par lesquels se constitue la couche cohérente fondamentale de la totalité du monde concret qui nous reste lorsque nous faisons abstraction de tous les prédicats de l' « esprit objectif ». Nous conservons la totalité de la Nature, constituée en elle-même déjà en unité concrète et, dans cette Nature, les organismes humains et animaux; mais nous ne conservons pas la vie psychique dans sa plénitude concrète, car l'être humain, en tant que tel, se rapporte par la conscience à un milieu pratique, d'ores et déjà revêtu de prédicats qui le rendent important pour l'homme, ce qui présuppose la constitution psychologique de ces prédicats.

Que chaque prédicat de ce genre soit attribué au monde en vertu d'une genèse *temporelle* ayant sa source dans l' « agir » et le « pâtir » de l'homme, cela n'a pas besoin de preuve. L'origine des prédicats de ce genre dans chaque subjectivité particulière et l'origine de leur valeur intersubjective qui reste inhérente au monde de la

communauté de vie, présuppose donc qu'une communauté humaine existe, tout comme chaque homme particulier, dans une ambiance concrète, et se rapporte à ce monde ambiant dans son activité et dans sa passivité. Avec la transformation constante du monde de la vie humaine, les hommes eux-mêmes, *compris comme personnalités*, se modifient manifestement aussi, dans la mesure où, corrélativement à la transformation du monde, ils doivent adopter des *habitus* propres toujours nouveaux. Ici se fait sentir la grande importance des problèmes de la constitution statique et génétique, cette dernière envisagée comme problème partiel de l'énigmatique genèse universelle. En ce qui concerne la personnalité, par exemple, il ne s'agit pas seulement d'expliciter la constitution statique de l'unité du caractère personnel, par opposition à la multiplicité des *habitus*, créés et détruits à nouveau; il s'agit aussi de résoudre le problème *génétique* qui renvoie à l'énigme du *caractère « inné »*.

Nous devons nous contenter d'avoir fait allusion à ces problèmes de degré supérieur, en les caractérisant comme constitutifs, et d'avoir ainsi rendu compréhensible le fait que la progression systématique de l'explicitation phénoménologique transcendentale de l'*ego* apodictique aboutit à découvrir le sens transcendental du *monde* dans toute la plénitude *concrète* dans laquelle il est le monde de notre vie à tous. Cela concerne aussi tous les éléments particuliers du monde ambiant, sous lesquels il se manifeste à nous, selon l'éducation et le développement personnels de chacun, selon qu'il appartient à telle ou telle nation, à tel ou tel autre cercle de culture. Il y a dans tout ceci des lois essentielles ou *un style essentiel* dont la racine se trouve dans l'*ego* transcendental d'abord, et dans l'intersubjectivité transcendentale que l'*ego* découvre en lui, ensuite, par conséquent, dans les structures essentielles de la motivation et de la constitution transcendentales. Si l'on réussissait à les élucider, ce style apriorique aurait trouvé par là même une explicitation rationnelle de dignité supérieure, celle d'une intelligibilité dernière, d'une intelligibilité transcendentale.

59. *L'explicitation ontologique et sa place dans l'ensemble de la phénoménologie constitutive transcendentale.*

Grâce aux ensembles cohérents d'analyses effectuées et, en partie, grâce à l'anticipation, qui les accompagne, des problèmes nouveaux et de l'ordre dans lequel ils s'enchaînent, nous sommes arrivés à des intuitions philosophiques fondamentales. En partant du monde donné comme existant dans l'expérience — et dans l'atti-

tude eidétique — de l'idée d'un monde d'expérience, en général, donné comme existant, nous avons effectué la réduction transcendentale, c'est-à-dire nous sommes revenus à l'*ego* transcendental, qui constitue en lui et le fait qu'il nous est donné et présent comme « tout fait », comme déjà constitué (*Vorgegebenheit*), et tous les modes ultérieurs de présentation. Puis, grâce à une modification eidétique de nous-même, nous sommes arrivé à l'*ego* transcendental en général.

Nous l'avons conçu comme ayant en soi une expérience du monde et comme la justifiant par sa progression concordante. En analysant l'essence d'une pareille constitution et de ses échelons égologiques nous avons rendu manifeste un *a priori* totalement nouveau, l'*a priori* de la constitution Nous avons appris à distinguer, d'une part, la constitution de l'*ego* lui-même, pour lui-même et dans son être « primordial » et propre et, d'autre part, la constitution des différents échelons de tout ce qui lui est étranger à partir des sources de son être propre. De là l'unité universelle de l'ensemble de la constitution s'effectuant dans mon *ego* selon ses formes essentielles. Son corrélatif, c'est le monde objectif existant pour moi et pour tout *ego*, en général, monde à la fois déjà présent et se constituant constamment et continuellement dans et par différents ensembles systématiques et ordonnés d'actes signifiants en tant que leur sens immanent; tout cela suivant une forme structurelle apriorique. Et cette constitution présente elle-même un *a priori*. Cette explicitation, la plus radicale et la plus conséquente possible de ce qu'impliquent les intentions et les motifs de « mon » *ego* — et des modifications eidétiques de mon *ego* — montre que la structure générale et empirique du monde objectif donné — nature pure, simple animalité, humanité, communautés de différents degrés et de différentes cultures, — est, dans une très grande mesure, et peut être dans une plus grande mesure que nous ne le voyons encore, *une nécessité essentielle*. De là cette conséquence nécessaire : *le problème d'une ontologie apriorique du monde réel*, — qui n'est que l'élucidation de l'*a priori* de sa structure universelle — est néanmoins un problème unilatéral et, dans le sens le plus profond du terme, n'est pas un problème philosophique. Car un *a priori* ontologique de ce genre (comme celui de la Nature, de l'Animalité, de la Communauté et de la Culture) prête bien une intelligibilité relative au fait ontique du monde empirique dans ces « contingences », celle de la conformité nécessaire de sa structure (*So-sein*) à des lois essentielles, données à l'intuition, mais il ne lui prête pas une *intelligibilité philosophique*, *l'intelligibilité transcendentale*. La philosophie exige une explicitation qui porte

sur les nécessités essentielles *dernières et les plus concrètes.* Ce sont des lois essentielles qui déterminent la manière dont le monde objectif plonge ses racines dans la subjectivité transcendentale, c'est-à-dire des lois qui, d'une façon concrète, rendent compréhensible *le monde en tant que sens constitué.* C'est alors seulement que s'ouvre à nous le champ des questions, les plus hautes et les dernières que l'on puisse encore poser au monde, même ainsi compris.

Un des succès de la phénoménologie, à ses débuts, consista dans le fait que sa méthode d'intuition pure et, en même temps, eidétique, avait conduit à des essais d'une ontologie nouvelle, essentiellement différente de celle du XVIII[e] siècle qui opérait d'une manière purement logique. La phénoménologie a conduit — ce qui revient au même — à essayer de construire, en puisant directement aux sources de l'*intuition concrète*, des sciences aprioriques (la grammaire pure, la logique pure, le droit pur, la science eidétique du monde intuitivement appréhendé, etc.), et une ontologie générale du monde objectif qui les embrasse toutes.

A cet égard, rien ne s'oppose à ce qu'on commence, d'une manière entièrement concrète, par le monde ambiant de notre vie et par l'homme lui-même, en tant qu'il est essentiellement en rapport avec ce monde. Rien ne s'oppose à ce qu'on recherche d'une manière purement intuitive le contenu *a priori*, très riche — et qu'on n'a encore jamais élaboré — d'un tel monde ambiant, à ce qu'on en parte, pour expliciter systématiquement les structures essentielles de l'être humain et les couches du monde qui se révèlent à lui comme ses corrélatifs. Mais les résultats de ces recherches, tout en présentant un système d'*a priori*, ne deviennent, conformément à ce que nous avons dit plus haut, un *a priori* philosophiquement intelligible, et ne sont rapportés aux dernières sources de l'intelligibilité, que lorsque les problèmes constitutifs sont compris comme ceux d'un plan spécifiquement philosophique, et lorsque le domaine naturel des connaissances est abandonné pour le domaine transcendental.

Ce qui implique que tout ce qui procède de l'attitude naturelle, tout ce qui est simplement donné et présent, soit reconstruit avec une originalité nouvelle, et ne soit pas seulement interprété après coup comme une donnée ultime. En général, le fait qu'un procédé qui se fonde sur l'intuition eidétique puisse être nommé phénoménologique et qu'il puisse prétendre à une signification philosophique, ne peut se justifier que parce que toute intuition véritable a sa place dans l'ensemble cohérent de la constitution. C'est pourquoi toute constatation ontologique portant sur

la sphère des fondements premiers (de la sphère axiomatique), toute constatation intuitive positive joue le rôle d'un *travail préparatoire*, et même d'un travail indispensable *a priori*. Elle fournit le fil conducteur transcendental pour l'élucidation pleinement concrète de la constitution dans sa double structure noético-noématique.

Les résultats « monadologiques » de notre recherche montrent tout ce que ce recours aux problèmes de la constitution nous apporte de nouveau et d'essentiel, sans compter qu'il nous dévoile, dans la sphère de l'être elle-même, des horizons noético-noématiques qui, autrement, resteraient cachés, ce qui, à son tour, limiterait la valeur des constatations aprioriques et en rendrait l'application incertaine.

60. *Résultats métaphysiques de notre explicitation de l'expérience de l'autre.*

Ils sont *métaphysiques*, s'il est vrai que la connaissance ultime de l'être doit être appelée métaphysique. Mais *ils ne sont rien moins que de la métaphysique au sens habituel du terme*; cette métaphysique, dégénérée au cours de son histoire, n'est pas du tout conforme à l'esprit dans lequel elle a été originellement fondée en tant que « philosophie première ». La méthode intuitive concrète, mais aussi apodictique, de la phénoménologie, exclut toute « aventure métaphysique », tous les excès spéculatifs.

Relevons certains de *nos* résultats *à nous*, en leur joignant quelques conséquences ultérieures.

Mon *ego*, donné à moi-même d'une manière apodictique — seul être que je puis poser comme existant d'une manière absolument apodictique, — ne peut être un *ego* ayant l'expérience du monde que s'il est en commerce avec d'autres *ego*, ses pareils, s'il est membre d'une société de monades qui lui est donnée d'une manière orientée. La justification conséquente du monde de l'expérience objective implique une justification conséquente de l'existence des autres monades. Inversement, je ne saurai imaginer une pluralité de monades que comme étant explicitement ou implicitement en communication, c'est-à-dire comme société qui constitue en elle un monde objectif et qui se spatialise, se temporalise, se réalise elle-même dans ce monde sous forme d'êtres vivants, et en particulier, d'êtres humains. La *co*-existence des monades, leur simple *simultanéité*, signifie nécessairement une coexistence *temporelle* et une « temporalisation », sous forme de temps *réel*[1].

1. Au sens de *real*.

Or, des résultats métaphysiques ultérieurs de haute importance s'y ajoutent. *Puis-je m'imaginer* (moi qui le dis, et, autant que moi, tout autre moi imaginable qui pourrait le dire) *que plusieurs multiplicités de monades* coexistent *séparées les unes des autres*, c'est-à-dire *sans communiquer entre elles*, et que, par conséquent, chacune d'entre elles constitue un *monde propre*? Puis-je m'imaginer qu'il y aurait ainsi deux mondes séparés à l'infini, avec *deux espaces et deux espaces-temps* infinis?

De toute évidence ceci n'est pas quelque chose de concevable, mais un pur non-sens. Certes, chacun de ces groupes de monades, en qualité d'*unité* intersubjective et pouvant se passer de tout commerce *actuel* avec les autres, a, *a priori*, son monde à lui, qui peut avoir, pour chacun, un aspect différent. Mais ces deux mondes ne sont alors que des *ambiances* de ces unités intersubjectives et que les aspects d'un monde objectif unique qui leur *est commun*. Car les deux unités intersubjectives ne sont pas suspendues en l'air ; en tant qu'imaginées par moi, elles sont nécessairement en relation avec moi (ou avec moi comme variante possible de moi-même, comme *eidos*), avec moi, qui joue, par rapport à elles, le rôle de la monade constituante. Elles appartiennent donc, en vérité, à une communauté universelle unique qui m'englobe moi-même et qui embrasse toutes les monades et tous les groupes de monades dont on pourrait imaginer la coexistence. *Il ne peut donc*, en réalité, *y avoir qu'une seule communauté de monades*, celle de *toutes* les monades coexistantes ; par conséquent, *un seul monde objectif*, *un seul et unique temps objectif*, un seul *espace* objectif, *une seule Nature*; et cette seule et unique Nature, *il faut* qu'elle existe, s'il est vrai que je porte en moi des structures qui impliquent la co-existence d'autres monades. Seul, le fait suivant est possible : les mondes et les différents groupes de monades sont réciproquement dans un rapport analogue à celui qu'il y a entre nous et les groupes de monades qui appartiennent éventuellement aux mondes des astres invisibles, par conséquent, entre nous et les *animalia* privés de tout commerce *actuel* avec nous. Mais leurs mondes sont des mondes ambiants, entourés d'horizons ouverts, qui, pour des raisons de fait et purement contingents, ne peuvent pas s'ouvrir devant eux.

Cependant, le sens de cette unicité du monde monadologique et du monde objectif, qui, lui, est « inné », doit être bien compris. *Leibniz* a naturellement raison lorsqu'il dit qu'une *multiplicité infinie de monades* et de groupes de monades est *concevable*, mais que, *néanmoins*, ces possibilités *ne sont pas toutes compossibles* ; il a raison, ensuite, de dire qu'un nombre infiniment grand de

mondes aurait pu être « créé », mais non pas plusieurs à la fois, à cause de leur incompossibilité. Il faut remarquer, ici, que je peux bien imaginer librement des variations de *moi-même*, de cet *ego* apodictique et existant en fait, et arriver ainsi au *système des variations possibles de moi-même*; mais chacune d'elles est détruite par chaque autre et par le moi que je suis réellement. C'est un *système d'incompossibilités apriorigues*. Le fait du « je suis » détermine d'avance, si et quelles autres monades sont « autres » pour moi, telles qu'elles doivent être pour moi. Je ne peux que les trouver et non pas les créer. Si je me transforme par la pensée en pure possibilité, cette possibilité détermine d'avance, elle aussi, les monades qui sont « autres » pour elles. Et, en avançant ainsi, je reconnais que *chaque monade* qui possède la valeur d'*une possibilité concrète, détermine d'avance un univers compossible*, un « monde de monades » fermé; et que deux mondes de monades sont incompossibles de la même manière que deux variantes possibles de mon *ego* et de tout *ego* concevable en général.

En partant de ces résultats et des recherches qui y conduisent, l'on comprend que des questions (quelle qu'en soit la solution) qui, pour la tradition, devaient être au delà de toute limite scientifique, retrouvent un sens et une valeur pour la pensée. Tels sont les problèmes auxquels nous venons de toucher.

61. *Les problèmes traditionnels de « l'origine psychologique » et leur éclaircissement phénoménologique.*

A l'intérieur du monde des hommes et des animaux, nous rencontrons les problèmes bien connus des sciences de la nature, ceux de l'origine et de l'évolution (*genesis*) psycho-physique, physiologique et psychologique. Le problème de l'origine de l'âme y est impliqué. Il nous est suggéré par le développement de l'enfant, dans et par lequel chaque enfant doit se construire sa « représentation du monde ». Le système aperceptif, grâce auquel un monde, en tant qu'ensemble coordonné d'expériences possibles et réelles, existe et nous est constamment présent comme déjà formé, doit d'abord se constituer dans et par le développement de l'âme enfantine. Au point de vue objectif, l'enfant « vient au monde », comment un commencement de sa vie psychique peut-il avoir lieu? Le fait psycho-physique de venir au monde ramène au problème du développement organique de l'individu (purement « biologique »), à celui de la phylogenèse, qui trouve son parallèle dans une phylogenèse psychologique.

Mais, puisque les hommes et les animaux ne sont, au point de

vue psychique, que des auto-objectivations des monades, ces problèmes de l'origine ne renvoient-ils pas aux rapports correspondants dans les monades transcendentales absolues? N'indiquent-ils pas l'existence de problèmes qu'une phénoménologie constitutive, entendue comme philosophie transcendentale, n'a pas le droit de laisser de côté?

Les problèmes génétiques, et notamment ceux du degré fondamental et premier, ont effectivement fait, dans une large mesure, l'objet de l'étude de la phénoménologie. Ce degré fondamental, c'est naturellement celui de « mon » *ego*, dans son être propre et primordial. La constitution de la conscience interne du temps et toute la théorie phénoménologique de l'association y appartiennent. Et ce que mon *ego* primordial trouve dans et par l'explicitation intuitive et originelle de soi-même, s'applique immédiatement, et ce pour des raisons essentielles, à tout autre *ego*. Cependant on n'a, certes, pas encore touché par là aux *problèmes de l'origine*, désignés plus haut, *ceux de la naissance, de la mort et du lien par la génération dans la nature animale*. Ces derniers appartiennent visiblement à un échelon supérieur et présupposent une explicitation laborieuse des sphères inférieures; et c'est un travail d'une ampleur telle que pendant longtemps encore ces problèmes ne sauraient être raisonnablement posés.

Mais pour les problèmes posés dans le champ du travail réel, mentionnons les immenses ensembles de problèmes (problèmes statiques et problèmes génétiques) qui nous ramènent à ceux de la tradition philosophique. Les éclaircissements systématiques de l'intentionalité auxquels nous avons procédé en ce qui concerne l'expérience de l'autre et en ce qui concerne la constitution du monde objectif, se sont déroulés sur un terrain que l'attitude transcendentale nous a fait trouver; ils ont été effectués à partir d'une structure articulée de la sphère primordiale dans laquelle nous trouvons un monde primordial comme déjà présent. Nous avons pu pénétrer dans ce monde en partant du monde concret pris comme « phénomène » réduit, à l'aide de la réduction primordiale à l'appartenance, à un « monde » de trancendances immanentes. Il embrassait l'ensemble de la Nature, réduit à la nature qui m'appartient à moi-même, et tire sa proveuance de *ma* sensibilité; il embrassait donc l'homme psychologique ainsi que son âme, sous réserve d'une réduction correspondante. Quant à la « Nature », non seulement des *visibilia*, des *tactibilia*, etc., y appartenaient, mais aussi des choses, en quelque mesure concrètes, substrats des propriétés causales et revêtues de la forme universelle de l'espace et du temps. Il est clair que *le premier problème* à poser, pour

élucider, au point de vue constitutif, le sens de la position existentielle du monde objectif, consiste à éclaircir *d'abord l'origine de cette « Nature » primordiale et des unités psycho-physiques primordiales* et leur constitution en tant que transcendances immanentes. La réalisation de ces éclaircissements exige des recherches d'une très grande ampleur.

Nous rappelons ici de nouveau les problèmes de « l'origine psychologique » de la « représentation de l'espace, du temps, de la chose », problèmes si souvent traités au siècle dernier par les plus éminents psychologues et physiologistes. On n'est pas encore arrivé, dans ce domaine, à des éclaircissements véritables, bien que les grandes ébauches portent le sceau de la grandeur de leurs auteurs. Si nous revenons de ces problèmes aux problèmes que nous avons délimités et intégrés au système des analyses phénoménologiques, il devient évident que la psychologie ainsi que la théorie de la connaissance modernes n'ont pas saisi *le sens propre* des problèmes qui doivent être posés ici, autant du point *de vue psychologique*, que du point de vue *transcendental*.

Il s'agit, en effet, précisément de *problèmes d'explicitation*, statique et génétique, des intentions. C'était, il est vrai, impossible à voir, même à ceux qui ont accepté la théorie de Brentano sur les phénomènes psychiques, « états vécus » intentionnels. Il manquait la compréhension du caractère propre de « l'analyse » intentionnelle, de l'ensemble des problèmes noétiques et noématiques que pose la conscience, comme telle, et de la méthode, totalement nouvelle, qu'ils exigent. En ce qui concerne l' « origine psychologique de la représentation de l'espace, du temps et de la chose », ni la physique, ni la physiologie n'y ont rien à dire, pas plus qu'une psychologie inductive qui, expérimentale ou non-expérimentale, s'en tient à l'extérieur des phénomènes. Il s'agit là exclusivement *de problèmes de la constitution intentionnelle* des phénomènes. Ces derniers nous sont donnés comme étant déjà là, en qualité de « fils conducteurs » (ils peuvent aussi, éventuellement, nous être donnés d'une manière isolée), mais ils ne doivent être analysés quant à leur sens qu'à l'aide d'une méthode intentionnelle, qui les intègre dans *les ensembles cohérents et universels de la constitution psychique*. Le genre d'universalité que nous visons ici est rendu suffisamment clair par l'unité cohérente et systématique des structures, où l'unité de mon *ego* s'épanouit en éléments « qui m'appartiennent » et en éléments qui me sont étrangers.

La phénoménologie apporte, en effet, à la psychologie elle-même des méthodes entièrement nouvelles. D'ailleurs, la partie de beaucoup la plus importante des recherches phénoménologiques

appartient à une *psychologie intentionnelle apriorique et pure* (c'est-à-dire libérée de tout ce qui touche à la psycho-physiologie). C'est à cette psychologie-là que nous avons maintes fois fait allusion, en disant qu'avec la transformation de l'attitude naturelle en attitude transcendentale, elle permet un « renversement copernicien » grâce auquel elle acquiert un sens nouveau. Elle devient une considération transcendentale, pleinement radicale, du monde et confère cette signification à toutes les analyses phénoménologico-psychologiques. C'est uniquement cette signification nouvelle qui les rend toutes utilisables en qualité de transcendentales et philosophiques, et qui les intègre même à une « métaphysique » transcendentale. C'est justement ainsi que l'on trouve la possibilité d'expliquer et de dépasser le psychologisme transcendental, qui a paralysé et induit en erreur toute la philosophie moderne.

Tout comme *la structure fondamentale* d'une phénoménologie transcendentale, notre exposition a ébauché celle d'une psychologie intentionnelle qui lui soit parallèle (en qualité de science « positive ») ; elle a déterminé une division des recherches eidético-psychologiques en recherches qui explicitent l'intentionalité *de l'être propre et concret d'une âme en général*, et en recherches qui explicitent l'intentionalité se constituant dans cette âme, comme lui étant étrangère. A la première sphère d'investigations appartient le domaine principal et fondamental de l'explicitation intentionnelle de la « représentation du monde » ou, plus précisément, du « phénomène » du monde existant qui apparaît à l'intérieur de l'âme humaine, comme monde d'expérience universelle ; si ce monde d'expérience est réduit au monde constitué primordialement dans l'âme particulière, il n'est plus le monde de chacun, il n'est plus le monde qui tient son sens de l'expérience humaine commune, mais il est exclusivement le corrélatif intentionnel de l'expérience d'une âme particulière et, en premier lieu, de ma vie à moi et de ses ensembles de significations, formés, par degrés, dans l'originalité primordiale. En les suivant pas à pas, l'explicitation intentionnelle doit rendre intelligible, du point de vue de la constitution, ce noyau primordial du monde phénoménal auquel chacun de nous autres hommes et, avant tout, chaque psychologue, peut arriver de la manière décrite plus haut, par l'élimination des moments d' « extranéité ». Si, dans ce monde primordial, nous faisons abstraction de l'être psycho-physique, « moi l'homme », « la Nature primordiale » nous reste, en qualité de Nature de ma propre « sensibilité » pure. Le problème fondamental de « l'origine psychologique du monde de l'expérience » apparaît comme celui

de l'origine de la « chose fantôme » ou de la « chose sensible », avec ses différentes couches (*visibile*, *tactibile*, etc.) et de leur unité synthétique. Cet « objet du sens » est donné (toujours dans les cadres de cette réduction primordiale) comme pure unité des modes d'apparitions sensibles et de leurs synthèses. La chose-fantôme (*visibile*) avec ses modifications de « chose proche » et de « chose lointaine » qui se coordonnent d'une manière synthétique, n'est pas encore la « chose réelle » de la sphère primordiale de l'âme ; celle-ci appartient déjà à un degré supérieur de constitution, en tant que chose causale, substrat identique (« substance ») des propriétés causales. La substantialité et la causalité désignent manifestement des degrés supérieurs de constitution. Le problème constitutif de la chose purement sensible, de la spatialité et de la spatio-temporalité qui lui sont essentielles et fondamentales, se confond avec les problèmes que nous venons de mentionner. On cherche donc à décrire les ensembles cohérents et synthétiques des modes de présentation de la chose (apparences, aspects, perspectives, etc.). Mais ce n'est là qu'une description unilatérale ; le côté opposé du problème consiste dans le rapport intentionnel des phénomènes à l'organisme qui, pour sa part, doit être décrit dans sa constitution pour et par lui-même, eu égard au caractère tout particulier d'appartenance inhérent au système de ses phénomènes constitutifs.

En avançant ainsi, nous apercevons des problèmes toujours nouveaux d'explicitation descriptive, qui tous doivent être traités d'une manière systématique, même si l'on borne son attention à la constitution du « monde » primordial, comme « monde » de « réalités », et aux grands problèmes, concernant la constitution de l'espace et du temps — en tant que temps et espace de ce monde — qu'elle implique. Cela constitue déjà un champ formidable de recherches ; et, pourtant, ce n'est qu'une étape inférieure d'une phénoménologie complète de la nature concrète, en tant que telle, et qui, par conséquent, est loin d'atteindre le monde concret.

Le fait d'avoir touché à la question de la psychologie nous a donné l'occasion d'exprimer la distinction entre le primordial et ce qui est constitué comme étranger en termes de vie psychique pure, et d'esquisser, bien que d'une manière rapide, la façon dont les problèmes de la constitution d'une Nature primordiale et objective se poseront comme problèmes psychologiques.

Mais si nous revenons à l'attitude transcendentale, nos ébauches de l'origine psychologique de la représentation de l'espace, etc., peuvent nous servir inversement d'indication pour les problèmes transcendentaux correspondants, notamment, pour ceux d'une

explicitation concrète de la Nature primordiale et du monde primordial, en général; ce qui comble une grande lacune dans l'enchaînement des problèmes de la constitution du monde comme phénomène transcendental, que nous avons esquissé précédemment.

Nous pouvons désigner l'ensemble extrêmement riche des recherches ayant trait au monde primordial (qui forment toute une discipline) par le terme d'« *Esthétique transcendentale* », pris dans un sens très élargi. Nous empruntons ce terme *kantien*, parce que les recherches sur le temps et l'espace de la *Critique de la Raison pure* visent nettement — bien que d'une manière extrêmement limitée et peu claire — un *a priori* noématique de l'intuition sensible; cet *a priori*, élargi jusqu'à l'*a priori* concret de la nature intuitive, purement sensible (de la nature primordiale), exige le complément phénoménologique transcendental des problèmes de la constitution.

Toutefois, il ne serait pas conforme au sens du terme *kantien* d'« analytique transcendentale », opposé au précédent, d'appeler de ce nom l'étage supérieur de l'*a priori* constitutif, celui du monde *objectif* lui-même et des multiplicités qui le constituent (et, au degré le plus haut, l'*a priori* des actes théoriques et « idéalisants » qui constituent, en définitive, le monde et la nature de la science). Le premier étage, au-dessus de nôtre esthétique transcendentale, doit être occupé par la théorie de l'expérience de « l'autre » (c'est ce qu'on appelle : « *Einfühlung* »). Il suffit d'indiquer que tout ce que nous avons dit sur les problèmes psychologiques de « l'origine » qui se posent à l'étage inférieur est aussi vrai de l'étage supérieur : le problème de l'*Einfühlung* ne peut acquérir son sens véritable et sa véritable méthode de solution qu'à l'aide de la phénoménologie constitutive. C'est là la raison pour laquelle les théories proposées jusqu'ici (y compris celle de Max Scheler) sont restées inefficaces. On n'a jamais reconnu, non plus, comment l'extranéité des « autres » est transférée au monde entier, en qualité de son « objectivité », et lui confère justement ce sens.

Indiquons encore expressément qu'il serait évidemment *inutile* de vouloir traiter *séparément* de la *psychologie intentionnelle*, en tant que science positive, et de la phénoménologie transcendentale. A cet égard, c'est à la dernière que revient visiblement le travail effectif tandis que la psychologie, insouciante du renversement copernicien, lui empruntera ses résultats. Mais il est également important de remarquer que l'âme et le monde objectif, en général, ne perdent pas, dans la considération transcen-

dentale, leur sens existentiel; au contraire, celui-ci nous est rendu intelligible parce que l'analyse nous en révèle la nature multiforme ; de même la psychologie positive ne perd pas le contenu qui lui revient de droit, mais, affranchie de la positivité naïve, devient une discipline de la philosophie transcendentale universelle elle-même. A ce point de vue on peut dire que dans la série des sciences qui s'étagent au-dessus de la positivité naïve, la psychologie intentionnelle est la première en soi. Par rapport aux autres sciences positives elle a même un avantage. Si, science positive, elle se constitue par la méthode de l'analyse intentionnelle, elle ne peut pas se heurter à des problèmes de « fondements » tels que les rencontrent les autres sciences positives. Ces problèmes, en effet, ont leur origine dans le caratère unilatéral des objectivités naïvement constituées, lesquelles, pour être considérées dans la totalité de leurs aspects, exigent le passage à la considération transcendentale du monde. Mais la psychologie intentionnelle — bien que d'une manière implicite — porte déjà le transcendental en elle-même; il lui faut seulement une dernière prise de conscience pour accomplir le renversement copernicien qui ne change rien au contenu de ses résultats, mais en dégage le sens ultime. On pourrait dire aussi que la psychologie n'a, en définitive, qu'un seul problème fondamental — le concept de l'âme.

62. *Explicitation intentionnelle de l'expérience de l'autre caractérisée dans son ensemble.*

Revenons, en concluant ce chapitre, à l'objection — dont nous nous sommes laissé écarter — contre la prétention de notre phénoménologie d'être une philosophie transcendentale et, par conséquent, de résoudre comme telle les problèmes de la possibilité de la connaissance objective. D'après cette objection, la phénoménologie n'en serait pas capable car, liée dans son point de départ à l'*ego* transcendental de la réduction phénoménologique, elle retomberait, sans vouloir s'en rendre compte, dans un solipsisme transcendental, et tout passage à la subjectivité étrangère et à l'objectivité véritable ne serait possible que par une métaphysique non-avouée, par une reprise cachée des traditions *leibniziennes*.

Étant données les explicitations effectuées, l'objection se dissout et se montre sans consistance. Il faut tout d'abord tenir compte du fait suivant : *à aucun moment l'attitude transcendentale*, celle de l'ἐποχή transcendentale, n'a été abandonnée. Notre « théorie » de l'expérience étrangère, de l'expérience des « autres », ne voulait et ne pouvait faire autre chose qu'expliciter, en partant de l'œuvre

constitutive de cette expérience, le sens même de la position d'un « autre » et, en partant des synthèses correspondantes, qu'expliciter le sens de « l'existence véritable des autres ». Ce que mon expérience concordante montre comme étant « les autres », ce qui m'est donné, d'une manière nécessaire et non pas par hasard, à titre de réalité à connaître, est, justement dans l'attitude transcendentale, l'autre-existant, l'*alter-ego*, se justifiant précisément à l'intérieur de l'intentionalité de mon *ego*. Dans l'attitude positive nous disons, — et nous estimons que cela va de soi : — par et dans mon expérience propre, je ne m'appréhende pas seulement moi-même, mais, grâce à une forme spéciale de l'expérience, j'appréhende aussi autrui. L'explicitation transcendentale nous a montré non seulement que cette affirmation positive est transcendentalement justifiée, mais aussi que l'*ego* transcendental (que la réduction transcendentale nous révèle tout d'abord avec ses horizons indéterminés) se saisit tout aussi bien soi-même, dans son être primordial propre, que, sous forme de son expérience transcendentale de l'autre, les *autres ego transcendentaux*, bien que ces derniers ne soient pas donnés directement eux-mêmes ni dans l'évidence apodictique absolue, mais seulement dans l'évidence de l'expérience « extérieure ». Autrui, je l'appréhende « en » moi, il se constitue en moi-même par l'apprésentation sans y être présent « lui-même ». Aussi puis-je bien dire *dans un sens plus large* : l'*ego*, que je trouve, *en m'explicitant moi-même* dans la méditation (en explicitant ce que je trouve en moi), atteint la totalité de l'être transcendant, constitué d'une manière transcendante, et non point l'être simplement accepté dans la positivité naïve. L'idée, selon laquelle *tout ce que je connais* — moi, l'*ego* transcendental — *je le connais comme existant en partant de moi-même*, et tout ce que j'explicite *comme constitué en moi-même* doit *m'appartenir à moi-même, à mon être propre, est une illusion*. Ceci n'est vrai que des « transcendances immanentes ». La constitution comme système d'actualités et de potentialités synthétiques qui me présentent — à moi, l'*ego* — des êtres et des unités de sens dans la sphère de mon être propre, veut dire justement : constitution de la réalité objective immanente. *Au début de la phénoménologie*, dans l'attitude *du débutant*, de celui qui accomplit pour la première fois la réduction phénoménologique et qui se crée ainsi un *habitus* universel des recherches constitutives, l'*ego transcendental qui tombe sous le regard est bien saisi d'une manière apodictique*, mais il est entouré *d'horizons totalement indéterminés*, limités par cette seule condition : que le monde et que tout ce que j'en sais devienne de purs « phénomènes ». A ce début me font nécessairement

défaut toutes les distinctions que, seule, nous donnera l'explicitation intentionnelle, et qui, cependant, m'appartiennent d'une manière évidente et essentielle. Il me manque, avant tout, la compréhension de mon être primordial, de la sphère de ce qui m'appartient au sens strict et de ce qui, à titre d'expérience de l'autre, se constitue dans cette sphère comme lui étant étranger, comme « apprésenté », mais n'y étant pas, et ne pouvant jamais y être donné d'une manière originelle.

Il me faut d'abord expliciter, *en tant que tel, ce qui m'appartient en propre, afin de comprendre que dans le « propre » le « non-propre » acquiert, lui aussi*, son sens existentiel, notamment, par analogie. Moi, qui médite, je ne comprends pas au début, comment, en général, arriver aux « autres » et à moi-même, puisque les « autres » sont tous pris « entre parenthèses ». Et, au fond, je ne comprends pas encore, et je le reconnais seulement malgré moi, qu'« en me mettant entre parenthèses » moi-même, comme homme, comme personne humaine, je me conserve cependant encore, comme *ego*. Je ne puis donc rien savoir encore d'une intersubjectivité transcendentale et, sans le vouloir, je me considère moi, l'*ego*, comme un *solus ipse*; même après avoir acquis une première compréhension des fonctions constitutives, j'envisage tous les ensembles constitutifs comme de simples appartenances de cet *ego* unique. Les explicitations plus étendues du présent chapitre étaient donc nécessaires. C'est grâce à elles seulement que nous comprenons *le sens plein et véritable de « l'idéalisme » phénoménologico-transcendental*. L'*apparence* du solipsisme est dissipée, *bien* qu'il reste vrai que tout ce qui existe pour moi ne peut puiser son sens existentiel qu'en moi, dans la sphère de ma conscience. Cet idéalisme se présente comme une monadologie. Malgré les échos de la métaphysique leibnizienne, qu'il évoque d'une manière voulue par nous, il puise son contenu dans l'explicitation phénoménologique pure de l'expérience transcendentale, dégagée par la réduction transcendentale. Il se fonde sur l'évidence la plus originelle, où toutes les évidences possibles et imaginables doivent avoir leur fondement, sur le droit le plus originel, où tous les droits et, en particulier, tous les droits de la connaissance doivent chercher leur justification. L'explicitation phénoménologique n'est véritablement pas du tout quelque chose comme une « construction métaphysique », elle n'est pas une « théorie » mettant en jeu — ouvertement ou en les dissimulant — les concepts et les préjugés de la métaphysique traditionnelle. Elle s'en distingue de la manière la plus décisive, puisqu'elle ne fait que mettre en œuvre les données de la pure « intuition », et n'est qu'une pure « explici-

tation du sens » que l'intuition « remplit » d'une façon originelle. En particulier, pour ce qui concerne le monde objectif des réalités (tout comme les multiples mondes idéaux objectifs, champs des sciences aprioriques pures), l'explicitation phénoménologique ne fait rien d'autre — et on ne saurait jamais le mettre trop en relief — qu'expliciter le sens que ce monde a pour nous tous, antérieurement à toute philosophie et que, manifestement, lui confère notre expérience. Ce sens peut bien être dégagé par la philosophie, mais ne peut jamais être modifié par elle. Et, dans chaque expérience actuelle, il est entouré — pour des raisons essentielles et non pas à cause de notre faiblesse — d'horizons qui ont besoin d'élucidation.

Conclusion.

63. *La nécessité d'une critique de l'expérience et de la connaissance transcendentales.*

En effectuant les recherches de la présente *Méditation* et déjà celles des deux *Méditations* précédentes, nous nous sommes placés sur le plan de l'expérience transcendentale, de l'expérience de soi-même proprement dite, et de l'expérience de l'autre. Nous avons eu confiance dans cette expérience, en vertu de son évidence vécue; et nous avons aussi, d'une manière analogue, eu confiance dans l'évidence des jugements descriptifs et, généralement, dans tous les procédés méthodiques de la connaissance transcendentale. Si nous avons perdu de vue l'exigence, sur laquelle nous avons aussi fortement insisté au début, d'une connaissance *apodictique*, comme étant la seule connaissance « authentiquement scientifique », nous ne l'avons nullement abandonnée. Mais, au lieu de nous occuper ici *de problèmes ultérieurs et ultimes de la phénoménologie*, nous avons préféré esquisser à grands traits les problèmes difficiles de la *première phénoménologie*, encore en quelque sorte affectée de *naïveté* (de *naïveté apodictique*); phénoménologie chargée de la grande tâche — la plus spécifiquement phénoménologique — de donner à la science une forme nouvelle et supérieure. Nous l'avons préféré à l'ensemble des recherches qui constituent l'*auto-critique* de la phénoménologie en vue de déterminer l'*étendue*, les *limites*, mais aussi les *modes de son apodicticité*. Nos esquisses précédentes donnent une idée au moins provisoire de cette critique de la connaissance phénoménologique transcendentale, telles par exemple les allusions à la manière dont, à l'aide d'une critique du souvenir transcendental, peut être

circonscrit un contenu apodictique de ce souvenir. Toute théorie de la connaissance transcendentale phénoménologique, en tant que *critique de la connaissance, se ramène à la critique de la connaissance transcendentale phénoménologique*, et tout d'abord de l'expérience transcendentale elle-même ; en vertu du retour essentiel de la phénoménologie sur elle-même, cette critique exige, elle aussi, une critique. Mais la possibilité évidente de la réitération des réflexions et des critiques transcendentales n'implique nullement le danger d'un *regressus in infinitum*.

64. *Épilogue.*

Nos méditations — nous pouvons bien le dire — ont, dans l'essentiel, atteint leur but : notamment de montrer la possibilité concrète de l'idée cartésienne d'une science universelle à partir d'un fondement absolu. La démonstration de cette possibilité concrète, sa réalisation pratique — quoique, bien entendu, sous forme de programme infini — n'est autre chose que l'invention d'un point de départ nécessaire et indubitable et d'une méthode, également nécessaire, qui, en même temps, permet d'esquisser un système de problèmes pouvant être posés sans absurdité. C'est là le point que nous avons atteint. La seule chose qui nous reste à indiquer, c'est la ramification, facilement compréhensible, de la phénoménologie transcendentale en sciences objectives particulières et le rapport de la phénoménologie avec ces sciences de la positivité naïve qu'elle trouve devant elle.

La vie quotidienne est naïve. Vivre ainsi, c'est s'engager dans le monde qui nous est donné par l'expérience, par la pensée ; c'est agir, c'est porter des jugements de valeur. Toutes ces fonctions intentionnelles de l'expérience, grâce auxquelles les objets sont simplement présents, s'accomplissent d'une manière impersonnelle : le sujet ne sait rien d'elles. Il en est de même de la pensée active : les nombres, les « états de choses » (*Sachverhalte*) prédicatifs, les valeurs, les faits, les œuvres apparaissent grâce à un fonctionnement caché, se construisant degré par degré, mais c'est elles seules que nous voyons. Il n'en est pas autrement des sciences positives. Ce sont des constructions naïves, bien que d'un ordre supérieur ; elles sont produites par une technique théorique, sans que les fonctions intentionnelles, dont, en dernière analyse, tout provient, soient explicitées. Certes, la science prétend justifier ses démarches théoriques et repose toujours sur une critique. Mais sa critique de la connaissance n'est pas dernière, c'est-à-dire une étude et une critique des fonctions originelles, un éclaircissement de tous ses horizons intentionnels.

Ces derniers seuls peuvent saisir d'une manière définitive la « portée » des évidences et, corrélativement, établir le sens de l'existence des objets, des constructions théoriques, des valeurs et des fins. Aussi rencontrons-nous — et précisément au niveau élevé de la science positive moderne — des crises, des paradoxes, de l'inintelligible. Les concepts premiers qui portent toute la science et déterminent la sphère de ses objets et le sens de ses théories, ont une origine naïve; ils ont des horizons intentionnels indéterminés; ils résultent des fonctions intentionnelles inconnues, exercées d'une manière grossièrement naïve. Ceci vaut non seulement des *sciences spéciales*, mais aussi de la *logique traditionnelle* avec toutes ses normes formelles. Tout essai fait par les sciences, telles qu'elles se sont historiquement constituées, de trouver un fondement meilleur, de se comprendre mieux elles-mêmes, de comprendre leur propre sens et leur propre fonctionnement est une prise de conscience de soi-même du savant. Mais il n'y a qu'une seule prise de conscience de soi-même qui soit *radicale*, c'est celle de la phénoménologie. Son radicalisme est inséparable de son universalité; et il est en même temps inséparable de la méthode phénoménologique : prise de conscience de soi-même sous forme de la réduction transcendentale, explicitation intentionnelle de soi-même — de l'*ego* transcendental dégagé par la réduction — description systématique dans la forme logique d'une eidétique intuitive. Mais s'expliciter soi-même d'une manière universelle et eidétique, c'est être maître de toutes les possibilités constitutives possibles et imaginables « innées » à l'*ego* et à l'intersubjectivité transcendentale.

Une phénoménologie qui se développe rigoureusement construit donc *a priori*, mais avec une nécessité et une généralité strictement *intuitives*, les *formes* des mondes imaginables; elle les construit dans les cadres de toutes les formes imaginables de l'être en général et du système de ses articulations. Mais cela, d'une manière « originelle », c'est-à-dire en corrélation avec l'*a priori* de la structure des fonctions intentionnelles qui les constituent.

Puisque, dans sa marche, la phénoménologie ne trouve pas de réalité ni de concepts de réalité donnés comme « tout faits », mais qu'elle les puise dans la sphère originelle de la constitution (*Leistung*) saisie, elle-même, en des concepts originels, puisque, obligée à élucider tous les horizons, elle domine toutes les distinctions de « portée » — et toutes les relativités abstraites — elle doit arriver par elle-même aux systèmes de concepts qui définissent le sens fondamental de tous les domaines scientifiques.

Ce sont les concepts qui tracent à l'avance des lignes de démarcation dans l'idée formelle d'un univers d'existence possible en général et par conséquent aussi d'un monde possible en général. Ils doivent par cela même être les *concepts fondamentaux véritables* de toutes les sciences. Pour les concepts de ce genre, formés de cette manière originelle, il ne peut pas être question de paradoxes. Il en est de même de tous les concepts fondamentaux qui se rapportent à la constitution des sciences portant ou devant porter sur les différentes régions de l'être et qui concernent la forme d'ensemble de cette constitution. Les recherches que nous avons rapidement effleurées plus haut, relatives à la constitution transcendentale du monde, ne sont ainsi rien d'autre qu'un *commencement d'éclaircissement radical du sens et de l'origine* (ou du sens à partir de l'origine) *des concepts tels que* : *monde*, *nature*, *espace*, *temps*, *être animal*, *homme*, *âme*, *organisme*, *communauté sociale*, *culture*, etc.

Il est clair que la réalisation véritable des recherches indiquées doit conduire à tous ces concepts qui, sans être analysés et élucidés, servent de concepts fondamentaux aux sciences positives, mais qui, dans la phénoménologie, s'engendrent au milieu d'une clarté et d'une distinction n'admettant plus de doute possible.

Nous pouvons dire aussi que *toutes les sciences aprioriques en général* ont leur origine dernière dans la phénoménologie apriorique et transcendentale. C'est là, grâce à l'analyse des corrélations, qu'elles trouvent leurs derniers fondements. Elles appartiennent donc *elles-mêmes*, *du point de vue de leur origine*, *à une phénoménologie universelle apriorique* dont elles sont les *ramifications* systématiques. Ce système d'*a priori* universel doit donc être désigné comme l'*épanouissement* systématique de l'*a priori universel*, *inné* à l'essence de la subjectivité et, par conséquent, de l'intersubjectivité transcendentale. *C'est l'épanouissement du Logos universel de tout être possible.*

On pourrait encore exprimer la même chose de la manière suivante : la phénoménologie transcendentale, systématiquement et pleinement développée, est *eo ipso* une *authentique ontologie universelle.* Non pas une ontologie formelle et vide, mais une ontologie qui inclut toutes les possibilités régionales d'existence, selon toutes les *corrélations* qu'elles impliquent.

Cette ontologie universelle et *concrète* (ou cette *théorie des sciences* concrète et universelle, cette *logique concrète de l'être*) présenterait, par conséquent, *l'univers des sciences*, *premier en soi*, et ayant un fondement absolu. L'ordre des disciplines philosophiques serait le suivant : d'abord l'égologie « solipsiste », celle

de l'*ego* réduit à la sphère primordiale; ensuite viendrait la phénoménologie intersubjective, fondée sur l'égologie solipsiste. Cette dernière étudie d'abord les questions universelles, pour se ramifier ensuite en sciences aprioriques particulières.

Cette science totale de l'*a priori* serait alors le *fondement des sciences empiriques authentiques, et d'une philosophie universelle authentique, au sens cartésien* d'une science universelle et à fondement absolu de ce qui existé en fait. Toute la rationalité du fait consiste dans l'*a priori*. La science apriorique est une science des principes auxquels les sciences empiriques doivent recourir pour trouver leur fondement définitif. Mais la science apriorique ne doit pas être naïve; elle doit provenir des sources transcendentales phénoménologiques les plus profondes et doit avoir la forme d'un *a priori* qui l'est à tous les égards, qui repose sur lui-même et se justifie par lui-même.

Je voudrais, en terminant, et afin d'éviter les malentendus, indiquer que la phénoménologie, comme nous l'avons développée plus haut, *n'élimine que la métaphysique naïve*, opérant avec les absurdes choses en soi, mais *qu'elle n'exclut pas la métaphysique en général*. Elle ne fait pas violence aux motifs et aux problèmes qui animaient intérieurement la tradition ancienne. C'était sa méthode et sa position des problèmes qui étaient absurdes, non point ses problèmes et les motifs de leur position. La phénoménologie ne dit pas qu'elle s'arrête devant « les dernières questions les plus hautes ». « L'être, premier en soi », qui sert de fondement à tout ce qu'il y a d'objectif dans le monde, c'est l'intersubjectivité transcendentale, la totalité des monades qui s'unissent dans des formes différentes de communauté et de communion. Mais, à l'intérieur de toute sphère monadique effective, et, à titre de possibilité idéale, à l'intérieur de la sphère monadique imaginable, réapparaissent tous *les problèmes de la réalité contingente, de la mort, du destin*, le problème de la possibilité d'une *vie « authentiquement » humaine* et ayant un « sens » dans l'acception la plus forte de ce terme et, parmi ces problèmes, ceux du « *sens* » *de l'histoire* et ainsi de suite, en remontant toujours plus haut. Nous pouvons dire que ce sont là les problèmes *éthiques et religieux*, mais posés sur un terrain où doit être posée toute question qui peut avoir un sens possible pour nous.

C'est ainsi que se réalise l'idée d'une philosophie universelle tout autrement que ne se la représentaient *Descartes* et son temps, qui furent séduits par l'idée de la science moderne. Elle ne se réalise pas sous la forme d'un système universel de théorie déductive, comme si tout ce qui existe était englobé dans l'unité d'un calcul.

Le sens essentiel et fondamental de la science s'est radicalement transformé. Nous avons devant nous un système de disciplines *phénoménologiques*, et dont la base fondamentale n'est pas l'axiome *ego cogito*, mais une *pleine, entière et universelle prise de conscience de soi-même*.

En d'autres termes, la voie qui mène à une connaissance des fondements derniers, au plus haut sens du terme, c'est-à-dire à une science philosophique, est la voie vers une prise de conscience universelle de soi-même, monadique d'abord et intermonadique ensuite. Nous pouvons dire également que la philosophie elle-même est un développement radical et universel des méditations cartésiennes, c'est-à-dire d'une connaissance universelle de soi-même, et embrasse toute science authentique, responsable d'elle-même.

L'oracle delphique γνώθι σεαυτὸν a acquis un sens nouveau. La science positive est une science de l'être qui s'est perdue dans le monde. Il faut d'abord perdre le monde par l'ἐποχή, pour le retrouver ensuite dans une prise de conscience universelle de soi-même. *Noli foras ire*, dit saint Augustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*.

TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT v

INTRODUCTION 1

Les « Méditations » de Descartes, 1. — Nécessité d'un recommencement radical en philosophie, 3.

PREMIÈRE MÉDITATION 6

L'Acheminement vers l' « Ego » transcendental. — La Révolution cartésienne, 6. — Révélation du sens final de la Science, 7. — L'Évidence et l'idée de Science véritable, 10. — Différenciations de l'Évidence, 12. — L'Évidence do l'Existence du Monde n'est pas apodictique, 14. — L' « Ego' cogito » comme subjectivité transcendentale, 16. — Portée de l'Évidence apodictique du « je suis », 18. — Digression, 20. — Le Moi psychologique et le Moi transcendental, 21.

DEUXIÈME MÉDITATION 23

Le Champ d'expérience transcendentale et ses structures générales. — Idée d'un fondement transcendental de la Connaissance, 23. — Qu'il est nécessaire d'exclure..., 24. — Le courant des « Cogitationes »..., 27. — Réflexion naturelle et Réflexion transcendentale, 28. — Digression, 32. — Le caractère bilatéral de l'investigation de la conscience..., 33. — L'Identification, 35. — Actualité et Potentialité de la Vie intentionnelle, 38. — L'Originalité de l'analyse intentionnelle, 40. — L'Objet intentionnel..., 43. — L'Idée de l'Unité universelle de tous les objets, 45.

TROISIEME MÉDITATION 47

Les problèmes constitutifs. Vérité et Réalité. — Précision du concept de constitution transcendentale, 47. — L'Évidence en tant que donnée originaire, 48 — Réalité et quasi-réalité, 49. — La Réalité comme corrélatif de la Vérification évidente..., 50. — Évidence habituelle et Évidence potentielle, 51. — Évidence présomptive de l'existence du Monde, 52. — Les Régions ontologiques..., 53.

QUATRIEME MÉDITATION 55

Les problèmes constitutifs de l' « Ego » transcendental, 55. — Le « Moi » comme pôle identique des « États vécus », 55. — Le « Moi » substrat des

« habitus », 56. — La Plénitude concrète du Moi comme monade..., 57. — L'élaboration des Principes de la Méthode phénoménologique, 58 — Digression, 61. — L' « Ego » transcendental..., 62. — Le Temps, 63. — Genèse active et passive, 65. — L'Association, principe de la Genèse passive, 67. — Passage au problème de l'Idéalisme transcendental, 68. — L'Explication phénoménologique véritable de l' « Ego cogito », 70.

CINQUIÈME MÉDITATION..... 74

Détermination du Domaine transcendental comme « Intersubjectivité monadologique ». — Exposé du Problème de l'expérience de « l'Autre », 74. — Le Mode de présentation onto-noématique de « l'Autre »..., 75. — Réduction de l'Expérience transcendentale à la Sphère de l'appartenance..., 77. — L' « Ego » transcendental en qualité d'homme psycho-physique. ., 82. — L'Apparence, 84. — L'Objet intentionnel..., 87. — La Transcendance du Monde objectif..., 88. — Esquisse préalable..., 90. — L'Intentionalité médiate de l'Expérience d'autrui..., 91. — L' « Accouplement », 94. — L'Apprésentation..., 96. — Les Potentialités de la Sphère primordiale..., 98. — Explicitation du sens de l'Apprésentation, 99. — La Communauté des monades..., 102. — La Constitution des degrés supérieurs..., 109. — Éclaircissement du Parallélisme..., 111. — Analyse intentionnelle des communautés intersubjectives supérieures..., 112. — L'Explicitation ontologique..., 115. — Résultats métaphysiques..., 118. — Les Problèmes traditionnels de l'Origine psychologique..., 120. — Explicitation intentionnelle de l'Expérience de l'Autre..., 126.

Conclusion. — La nécessité d'une Critique de l'Expérience..... 129

ÉPILOGUE..... 130

Joseph FLOCH, Maître-Imprimeur à Mayenne -25-8-66 - n° 2617